

**A IMPORTÂNCIA DA ESTÉTICA PARA WITTGENSTEIN
(FILOSOFIA, MÉTODO E ESTILO)**

Alexandra Marisa Fernandes Dias Fortes

Tese de Doutoramento em Filosofia – Estética

Julho 2016

A IMPORTÂNCIA DA ESTÉTICA PARA WITTGENSTEIN
(FILOSOFIA, MÉTODO E ESTILO)

Alexandra Dias Fortes

Tese de Doutoramento em Filosofia – Estética

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Maria Filomena Molder, e sob a co-orientação do Professor Doutor Nuno Venturinha

Lisboa, Julho de 2016



Apoio Financeiro da FCT

Make the best of every moment. We're not evolving. We're not going anywhere.

David Bowie

Ao Pedro,

ao António,

e aos meus pais.

Em memória da minha avó Alda.

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer, em primeiro lugar, à Professora Doutora Maria Filomena Molder, que me orientou ao longo da elaboração desta tese. A exigência e o cuidado com que sempre leu os meus textos, a sua crítica atenta e rigorosa, são para mim o exemplo de uma actividade filosófica enriquecedora. Devo-lhe muitos comentários certos que me ajudaram a avançar e que deixaram a sua marca no desenvolvimento deste trabalho. Devo ainda agradecer-lhe a paciência sem fim, sempre que hesitei e tive dúvidas.

Gostaria também de agradecer ao Professor Doutor Nuno Venturinha por me ter introduzido no trabalho exploratório do *Nachlaß* de Wittgenstein, com resultados muito frutíferos para esta tese. Igualmente, os comentários e sugestões ao longo dos vários anos de investigação, foram muito valiosos para mim. Agradeço-lhe ainda o incentivo e apoio que sempre me ofereceu na concretização de encontros académicos no estrangeiro quer em relação a conferências como na publicação de artigos.

Agradeço à FCT a atribuição de uma bolsa de doutoramento que me permitiu dedicar-me à tese e à investigação que a mesma exigiu. Cabe-me a este respeito agradecer aqueles que apoiaram a candidatura à mesma, o Professor Doutor João Constâncio e o Professor Doutor António Marques, a quem devo igualmente agradecer o acolhimento no IFL, agora IFILNOVA.

Devo um agradecimento à Professora Doutora Sofia Miguens Travis. Guardo excelentes memórias das suas aulas de Filosofia de Linguagem no Porto. Acresce que foi quem me deu Wittgenstein a ler pela primeira vez.

Pude discutir muitas ideias que agora apresento neste trabalho em ocasiões variadas. Devo destacar as conferências e seminários a que pude assistir no IFILNOVA, assim como as Escolas de Verão do International Ludwig Wittgenstein Institute em que participei, sem esquecer os Simpósios Wittgenstein em Kirchberg am Wechsel, organizados pela Austrian Ludwig Wittgenstein Society. Kirchberg significa a oportunidade de muitas conversas entusiasmantes sobre Wittgenstein. Além disso é um lugar muito especial, graças aos amigos que todos os anos aí encontro e a quem devo boas recordações. Cabe-me, assim, agradecer à Maja Jaakson, Sarah Anna Szeltner, David Wörner, Sebastian Grève, Florian Gstöhl, Daniel Sharp, Katharina Anna Sodoma, Amadeusz Just, Inês Hipólito e Kyriakos Kotsoglou.

Cabe-me agradecer ao IFILNOVA a viagem a Freiburg am Breisgau que possibilitou a consulta e estudo de obras relativas à filosofia de Wittgenstein e de Nietzsche, a que teria sido difícil aceder de outro modo, tendo usufruído dos serviços da Biblioteca Central da Universidade de Freiburg e do seu catálogo infindável de títulos interessantes. Agradeço à Katerina Skoufa e ao Kyriakos Kotsoglou, a hospitalidade e a amizade com que me receberam na sua casa em Freiburg.

Quero ainda agradecer a Alois Pichler, a amizade, as horas passadas a discutir o tema desta tese, e a confiança que manifestou depositar na minha capacidade para a concluir.

À minha amiga Paula Carvalho, tenho muito a agradecer. O apoio constante que me ofereceu ao longo da feitura desta tese, foi fundamental para mim. Devo igualmente muito ao Artur Madeira, amigo desde a infância.

Finalmente, quero agradecer à minha família. Aos meus pais, por tudo. Aos meus irmãos, João, Rui, Victor e Eduardo, pelas muitas aventuras. Devo ainda estender a minha gratidão ao Manuel Correia e à Celeste Brigas Correia, Joselda Barreto, e ainda, a Armandina Fortes.

Ao Pedro Fortes, sem o qual nada disto seria possível, a minha gratidão sem fim. Obrigada muito pela paciência, confiança, carinho e generosidade. Ao nosso filho António, luz verdadeira e alegria concentrada, obrigada!

RESUMO

A importância da estética para Wittgenstein

(filosofia, método e estilo)

Este estudo tem como objectivo apresentar e defender a importância da estética na filosofia de Wittgenstein. Faz parte desse objectivo demonstrar que método e estilo coincidem na sua filosofia e que enquanto tal dão corpo à sua concepção da mesma enquanto actividade que visa clarificar. Na Parte I, partimos do *Tratado Lógico-Filosófico* e do seu problema cardinal, a saber, a diferença entre o que pode ser dito (= pensado) e aquilo que não pode ser dito, mas que se mostra nas proposições com sentido. Mostramos que a clarificação da essência da proposição é essencial para a resolução do problema e dedicamos as primeiras secções do nosso trabalho à tarefa de a delinear. No âmbito desta tarefa, distinguimos entre proposições *sinnvoll*, *sinnlos* e *unsinnig*, e esclarecemos o papel que as relações internas desempenham na compreensão da harmonia e isomorfia entre a linguagem, o pensamento e o mundo. Sublinhamos a importância de as tornar visíveis e bem assim o quão importante é a visão e os termos ligados à palavra *Bild*, entendida como imagem ou modelo. Defendemos que o livro é um “feito ético” e estético, na medida em que propicia a visão justa do mundo, e consideramos o estilo como vital para a sua compreensão enquanto tal. Sublinhamos ainda a importância da visão *sub specie aeterni* – concebida pelo autor como a visão que *par excellence* vê e compreende o mundo com sentido. Na Parte II do nosso estudo, procuramos apreender o novo método filosófico de Wittgenstein, que desenvolve após o TLP. Partindo de vários escritos do começo dos anos 30 e estendendo o nosso estudo às *Investigações Filosóficas* (i.e., ao dactiloscrito mais polido do que seria o livro que se seguiria ao primeiro, mas que não chega a concluir), vemos quais os traços que caracterizam esse método, a nova concepção da linguagem, dos problemas filosóficos e da sua dissolução. Defendemos que esses traços facultam a sua aproximação a uma investigação em estética que, tal como uma investigação filosófica, é de carácter conceptual, não empírico. Debruçamo-nos sobre a importância de imaginar novas possibilidades de sentido que se inspiram naquilo que os homens dizem e nos seus modos de agir. No âmbito desta tarefa apresentamos a importância para a filosofia das analogias, dos jogos de linguagem primitivos, das descrições, das razões e comparações, por oposição ao modelo causal e explicativo. Defendemos ainda a importância de uma *übersichtliche Darstellung* como maneira de ver que apresenta de maneira sinóptica aquilo que sabemos, por forma a compreender e ver com clareza o funcionamento da nossa linguagem. Caracterizamos este exercício perceptivo e compreensivo como estético (e ético). Sublinhamos o modo como se liga, enquanto método, ao estilo de Wittgenstein e influencia a forma como compõe e projecta as suas investigações. Finalmente, debruçamo-nos sobre a declaração na qual Wittgenstein considera que resume a sua posição relativamente à filosofia, quando diz que esta deveria apenas ser *dichten*.

Palavras-chave: filosofia, método, estilo, estética, linguagem, investigação conceptual.

ABSTRACT

The importance of Aesthetics for Wittgenstein

(Philosophy, method and style)

This thesis aims at presenting and defending the importance of aesthetics for Wittgenstein. It also strives to show that method and style overlap and that, in doing so, these embody Wittgenstein's conception of philosophy as a clarifying activity. In Part I, we take Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus* as our starting point, as well as its cardinal problem: the difference between what can be said (= thought) and what cannot be said but shows itself by what is said by meaningful propositions. We argue that clarifying the nature of propositions is essential to the solution of the problem, and carry out this clarification in the first sections of our work. As part of this task, we distinguish between propositions that are *sinnvoll*, *sinnlos* and *unsinnig*, and we elucidate the role internal relations play in harmonizing language, thought and the world. We emphasize the importance of making these internal relations visible and, accordingly, we accentuate the importance of vision and of the myriad terms connected with the word *Bild*, understood as image or model. We maintain that the book is an "ethical deed" as well as an aesthetic one, in that it facilitates a *just* vision of the world. We consider style as vital to understanding it thus. Moreover, we also underline the significance of seeing *sub specie aeterni*; for Wittgenstein, this is the way to see and understand the world as meaningful *par excellence*. In Part II, we try to come to grips with Wittgenstein's new philosophical method, which he develops after the TLP. Based on several writings from the beginning of the thirties, and extending our scope to include the *Investigations* – the most polished typescript of the book that would have followed the TLP, if it were finished – we see which features illustrate Wittgenstein's new method, as well as his new conception of language, of philosophical problems and of their dissolution. We show that these features allow us to compare Wittgenstein's investigations to aesthetic ones, as both philosophical and aesthetic investigations are not empirical, but conceptual. We examine the importance of imagining new possibilities of sense that are inspired by what men say and by our ways of acting. This involves showing the importance of analogies, primitive language games, descriptions, reasons and comparisons in philosophizing, and contrasting these with causal and explanatory models. Furthermore, we consider the role of an *übersichtliche Darstellung* as a way of seeing that presents a synopsis of what we know, allowing us to clearly see and understand how our language works. We characterize this exercise as perceptive, aesthetic, and ethical. We also show how it connects, as a method, to Wittgenstein's style and how it influences the form in which he arranges and writes his investigations. Finally, we reflect on Wittgenstein's position regarding philosophy; in particular, we discuss his remark where he says that philosophy should be only *dichten*.

Keywords: philosophy, method, style, aesthetics, language, conceptual investigation.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	p. 1
------------------	------

Parte I

1. A importância da clarificação da essência da proposição (proposições e imagens)	p. 23
1.1. Relações internas	p. 35
1.1.1. Relações internas – uma linha de continuidade no pensamento de Wittgenstein	p. 40
1.2. Construção lógica (complexo e facto)	p. 41
1.3. Pensamento e imagens	p. 44
1.3.1. Relações musicais	p. 45
1.4. Harmonia entre pensamento, mundo e linguagem	p. 52
1.5. Forma lógica e imagem lógica. Sinal e símbolo	p. 54
1.6. Espaço lógico	p. 66
1.7. O mundo (objectos, estados de coisas e factos)	p. 70
1.7.1. A cor em “Some Remarks on Logical Form” e a fragmentação da forma tractariana	p. 83
1.7.1.1. A cor estimula o filosofar	p. 85
1.8. O carácter transcendental da lógica	p. 92
1.9. <i>Erläuterung</i>	p. 95

2. A natureza da filosofia de acordo com o <i>Tractatus</i>	p. 101
2.1. O <i>Tractatus</i> como feito “ético” e estético	p. 110
2.2. Facto, valor, solipsismo	p. 121
2.3. Ética e estética são uma	p. 143
2.4. O que é o estilo no seio de uma visão <i>sub specie aeterni</i> ?	p. 155
3. Excursos:	
3.1. O conto <i>Die Goldkinder</i>	p. 159
3.2. <i>Grodrek</i> , de Georg Trakl	p. 161
3.3. Nietzsche precursor de Wittgenstein?	p. 163
3.3.1. “Um pensamento vem quando ‘ele’ quer”	p. 167
3.3.2. Psicofisiologia (vs. paralelismo psicofísico)	p. 175
3.3.3. A “vontade fundamental do espírito”	p. 180
3.3.4. O “ideal ascético”	p. 183
3.3.5. Um “novo começo de vida”	p. 187
3.3.6. A arte e os artistas	p. 190
3.3.7. Nietzsche, Wittgenstein, e a destruição de ídolos	p. 206
3.4. Wittgenstein, Nietzsche, e a consciência da vida	p. 217

Parte II

1. Deixar tudo ser como é	p. 227
1. 1. O exemplo de Engelmann	p. 227
1.2. Questões conceptuais & estéticas	p. 232
1.3. Método & estilo	p. 238
1.3.1. Dissolução vs. solução dos problemas filosóficos	p. 249
1.4. Filosofia & biografia	p. 253
1.5. “A filosofia é contemplativa; e não é científica”	p. 262
2. A “incompreensão da lógica da nossa linguagem” revisitada	p. 281
2.1. <i>Pathos</i> filosófico	p. 285
2.2. A “mitologia nas formas da nossa linguagem”	p. 289
2.3. A natureza das investigações	p. 297
2.4. Wittgenstein contra Frazer	p. 306
2.5. “Encontrar a palavra que salva” (<i>Das erlösende Wort zu finden</i>)	p. 316
2.6. Analogias e jogos de linguagem no <i>Livro Azul</i>	p. 319
2.6.1. “Um bom símile refresca o intelecto”	p. 319
2.6.2. Jogos de linguagem primitivos	p. 326
2.7. Razões e causas. Impressão e expressão	p. 334
2.8. Escrita inactual	p. 342
2.9. <i>As Aulas e Conversas Sobre Estética</i> (mudar o estilo do pensamento)	p. 352

3. <i>Übersichtliche Darstellung</i>	p. 365
--------------------------------------------	--------

CONCLUSÃO	p. 379
------------------------	--------

BIBLIOGRAFIA	p. 389
---------------------------	--------

Esclarecimento sobre o modo de citar, sobre as abreviaturas para títulos de obras e sobre as traduções:

As abreviaturas para os títulos e edições das obras de Wittgenstein e Nietzsche são indicadas no corpo do texto ou em nota, entre parênteses rectos, na primeira citação das mesmas (depois, sem parênteses). Podem também ser consultadas na bibliografia.

A referência ao espólio wittgensteiniano segue a convenção estipulada por G. H. von Wright (G. H. von Wright, “The Wittgenstein Papers”, in Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Occasions: 1912-1951*, James Klagge, Alfred Nordmann, eds., Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 480-506 + “Addendum to *The Wittgenstein Papers*”, *ibid.*, pp. 507-510), a saber, Ds (dactiloscrito) ou Ms (manuscrito), nº do volume, nº da página (adicionalmente, segundo o caso, *recto*: ‘r’ / *verso*: ‘v’), data (ano.mês.dia). Utilizámos a edição dos Arquivos Wittgenstein de Bergen: Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein's Nachlass, The Bergen Electronic Edition*, The Wittgenstein Archives at the University of Bergen / OUP, Bergen & Oxford, 2000.

Consultámos também o espólio epistolográfico do autor (Ludwig Wittgenstein, *Briefwechsel*, herausgegeben von Monika Seekircher, Brian McGuinness, Anton Unterkircher, Im Auftrag des Forschungsinstituts Brenner-Archiv, Innsbrucker elektronische Ausgabe 2003), cuja abreviatura é introduzida em nota na primeira citação retirada do mesmo (de aí em diante, referimos as cartas citadas mediante a abreviatura, data, e identificação do remetente e do destinatário). (A abreviatura pode igualmente ser consultada na bibliografia.)

No caso de Nietzsche, utilizámos a *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (www.nietzschesource.org), Paolo D'Iorio (ed.), Nietzsche Source (a sua abreviatura consiste na sigla eKGWB). A mesma corresponde à edição digital da obra completa do autor (obras, fragmentos póstumos, cartas), editada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Giorgio Colli, Mazzino Montinari, eds., Berlin, New York, de Gruyter, 1967– / Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Giorgio Colli, Mazzino Montinari, eds., Berlin, New York, de Gruyter, 1975–). Nas referências, a eKGWB segue-se a sigla para os títulos das obras em alemão (que esclarecemos na primeira citação dos mesmos) e depois o número do parágrafo em numeração árabe. Por exemplo, eKGWB/JGB-12, é a sigla para o §12 do Primeiro Capítulo de *Para Além do Bem e do Mal (Jenseits von Gut und Böse: JGB)*. (Assinalamos à parte, o

título do capítulo / parte da obra, ou sua indicação em numeração romana, conforme o caso e se for o caso.) No caso dos fragmentos póstumos, à sigla eKGWB segue-se a indicação de fragmento póstumo /NF, ano, grupo, e número do fragmento, como no seguinte exemplo: eKGWB/NF-1885,38[12]

Nos excertos que citamos em alemão, mantemos a ortografia de Nietzsche.

No que diz respeito à literatura secundária e a outra bibliografia adicional, damos a citação completa do livro ou artigo na primeira citação. Quando voltamos a citá-los damos o nome do autor e o título, seguidos da página.

As traduções de excertos dos espólios e de eKGWB, salvo indicação contrária, são nossas, assim como as traduções de textos da literatura secundária relativa ao pensamento de Wittgenstein e de Nietzsche e de outra bibliografia adicional. Assumimos responsabilidade pelas traduções e igualmente pelas modificações, devidamente assinaladas, de traduções portuguesas já existentes das obras citadas. O texto original é apresentado nos casos em que nos pareceu que seria vantajoso que a tradução o confrontasse. Os textos citados no original estão a *itálico*, por isso assinalamos aí com sublinhados os sublinhados nos originais dos mesmos.

INTRODUÇÃO

Questões científicas podem interessar-me, mas nunca realmente me prendem. Apenas *questões conceptuais & estéticas* têm esse efeito em mim. No fundo, a resolução dos problemas científicos deixa-me indiferente; mas não aquelas outras perguntas.¹

Este estudo tem como objectivo apresentar e defender a importância da estética na filosofia de Wittgenstein. Faz parte desse objectivo demonstrar que método e estilo coincidem na actividade filosófica do autor. A convicção de que o retrato convencional de Wittgenstein deve ser revisto, porquanto o apresenta “reduzidamente, como exclusivamente interessado em questões técnicas acerca da linguagem e da lógica”², orienta o desenvolvimento deste trabalho, que procura fazer justiça às palavras que citámos em epígrafe. Elas deram-nos o fio condutor e as perguntas a que necessariamente deveremos procurar responder: o que firma a afinidade daquelas questões que Wittgenstein qualifica como sendo simultaneamente conceptuais e estéticas? Tendo em conta a sua natureza, qual o método, ou métodos filosóficos, que devem esclarecê-las? Na medida em que Wittgenstein fala do seu interesse nas questões, poder-se-á, com legitimidade, separar o seu estilo, os movimentos do seu pensamento, dos pensamentos? Estas foram as questões que deram sentido ao percurso. O inquérito parte do *Tratado Lógico-Filosófico*³ e, tomando em mãos as dificuldades inerentes à caracterização de um pensamento em constante mudança que procura novos exercícios mediante os quais possa dissolver os problemas, estende-se aos anos 30 para observar e apreender o método que começa então a tomar forma. Se, no tempo do *Tratado*, Wittgenstein entendia a filosofia como a actividade que deve mostrar e esclarecer a lógica da nossa linguagem e pôr um fim à sua incompreensão, após o *Tratado* a incompreensão da lógica da nossa linguagem levá-lo-á a renovar o modo de esclarecer que começa a exercer-se outra vez,

¹ *Wissenschaftliche Fragen können mich interessieren, aber nie wirklich fesseln. Das tun für mich nur begriffliche & ästhetische Fragen. Die Lösung wissenschaftlicher Probleme ist mir, im Grunde, gleichgültig; jener andern Fragen aber nicht.* Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen: Eine Auswahl aus dem Nachlaß / Culture & Value: A Selection from the Posthumous Remains*, Georg Henrik von Wright (ed.) Heikki Nyman (colaboração na ed.), Alois Pichler (ed. revista do texto), edição bilingue alemão / inglês, Peter Winch (trad. inglesa), Blackwell Publishing, Oxford, UK, 2006 [VB], p. 91, Ms 138 5b: 21.1.1949.

² Béla Szabados, *Wittgenstein as Philosophical Tone-Poet: Philosophy and Music in dialogue*, Studien zur österreichischen Philosophie, Mário Antonelli (ed.), Volume XLV, Rodopi, Amesterdão / Nova Iorque, 2014, p. 14.

³ Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico + Investigações Filosóficas*, Bertrand Russell (intro.), M. S. Lourenço (trad. e Prefácio), 3ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002. [TLP + IF]

ouvindo a voz do instinto que, como dirá, “está sempre certa *de alguma maneira*” e tem de aprender a expressão exacta.⁴

Devemos começar por referir a peculiaridade do termo estética no pensamento de Wittgenstein, pois é o modo como ela surge na sua filosofia que nos interessa tomar em mãos. Em primeiro lugar, a estética não é concebida como uma disciplina, i.e., como uma teoria que tivesse em vista, por exemplo, definir o ‘belo’. No TLP o que a caracteriza está tão longe disso quanto é aí impossível estabelecer quaisquer proposições que fossem proposições com sentido acerca desta esfera. A estética, que é uma com a ética, é transcendental. Partilha este carácter com a lógica. Noutro sentido, porém, não é como a lógica, que é o andaime do mundo factual, a sua estrutura, o espelho que o reflecte. A estética, tal como a ética, diz respeito ao valor, e, assim, a tudo aquilo que é superior aos factos descritíveis em proposições com sentido. Tem a ver com o mais precioso – que não se revela no mundo –, com um sentimento que extravasa os acontecimentos (o *so Sein*). A estética e a ética têm, pois, em rigor, uma natureza dupla, simultaneamente transcendental e sobrenatural – como deveremos mostrar. Dizíamos antes que a estética não é concebida como uma disciplina teórica. Contudo, noutro sentido, a estética é uma disciplina, mas do olhar, da audição atenta e do encontro da perspectiva correcta. Isto é um traço contínuo da concepção da estética ao longo do pensamento de Wittgenstein e, como necessariamente temos de demonstrar, é a matriz das metodologias desenvolvidas pelo filósofo. Aqui deparamos imediatamente com uma dificuldade que deve ser diluída, a saber, a objecção que se afigura no número de observações que Wittgenstein dedicou à estética (e à ética). Porém, tendo em conta que a estética é, de acordo com o que ele declara nas *Aulas e Conversas*⁵, um domínio vasto e tanto quanto julga mal-entendido, partimos da sua presença na nossa vida – e consequentemente na filosofia –, para a nossa defesa de que, embora a quantidade de observações sobre o tema seja menor do que as que dedica a outros temas, a estética atravessa todo o pensamento de Wittgenstein e esclarece-o. Finalmente, após respondermos às perguntas acima esboçadas, tomaremos em mãos, na conclusão deste estudo, uma observação que sempre nos impressionou e deixou

⁴ “A actividade de esclarecer é a filosofia: iremos pois seguir este instinto para clarificar e deixar de lado a nossa questão inicial, O que é a filosofia? (...) A voz do instinto está sempre certa *de alguma maneira*, mas tem ainda de aprender a expressar-se exactamente.” Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein’s Lectures: Cambridge, 1930-1932, From the Notes of John King and Desmond Lee*, Desmond Lee (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1982 [WLC], p. 22.

⁵ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Aulas e Conversas Sobre Estética, Psicologia e Fé Religiosa*, Miguel Tamen (trad.), Cotovia, Lisboa, 4ª edição, 2009 [*Aulas e Conversas* / AeC], p. 15.

perplexos e que, de algum modo, sustenta a abordagem que levamos a cabo. Por outras palavras, a tentativa de a compreender orienta o nosso trabalho. Referimo-nos à famosa observação em que Wittgenstein resume a sua posição relativamente à filosofia, ao declarar que esta deveria apenas ser *dichten*, poetar. Debruçamo-nos sobre as várias versões da mesma, o que exigiu que fôssemos ter com Nietzsche neste estudo. O seu nome é invocado por Wittgenstein na última formulação da observação, e a tarefa de transvalorar valores é aí equiparada pelo filósofo austríaco ao que ele próprio gostaria de fazer, a saber, não ensinar um pensamento mais correcto, mas, antes, um novo movimento de pensamento.

Para levar a bom termo o que nos propusemos, foi necessário que nos guiássemos, não só pelas obras editadas postumamente, mas pelo *Nachlaß* de Wittgenstein. Assim, quando duvidámos quanto ao trajecto a percorrer, tentámos seguir a *inclinação natural* dos seus pensamentos, tanto quanto nos foi possível apreendê-la nas nossas leituras.

Na Parte II, procuramos caracterizar a natureza das investigações filosóficas do autor no começo dos anos 30, período especialmente focado por nós nas secções que dedicamos à averiguação do método que se seguiu ao *Tractatus*. Isso levou-nos a revisitar os mesmos aspectos, que surgem em vários textos dessa época e que Wittgenstein sublinha – em manuscritos, dactiloscritos, diários, aulas e conversas. Esperamos pois ter dado uma visão de conjunto dessa época e providenciado uma apresentação clara dos primeiros passos da “nova disciplina”⁶ que, como se mostrará, irá estar em jogo nas *Investigações Filosóficas*. Deixamos pistas que permitem esperar que o trabalho, que desenvolvemos neste estudo, possibilitará futuras incursões frutíferas no *Nachlaß* de Wittgenstein, por forma a explorar a sua filosofia após 1945, i.e., no período subsequente à redacção do texto mais acabado e polido do livro projectado, que se seguiria ao primeiro, mas que nunca foi publicado pelo filósofo. Procuramos compreender as razões que subjazem a essa decisão, i.e., à decisão de não trazer as IF à luz do dia: a passagem da ‘primeira’ para a ‘segunda’ filosofia, assinala uma diferença de monta na forma de conceber a linguagem, cuja investigação se repercute na composição filosófica e, em última análise, na impossibilidade de escrever um livro que fosse a apresentação completa da actividade filosófica de Wittgenstein. Em consonância com a visão renovada da linguagem, depois de 1929, seria impossível escrever um livro de filosofia com

⁶ Cf., a este respeito, G. E. Moore, “Wittgenstein’s Lectures: 1930-1933”, in Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Occasions*, James C. Klagge, Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993 [PO], pp. 46-114 [MWL], p. 113.

um princípio e um fim⁷ – o mundo imóvel do *Tractatus*, em harmonia com a compreensão da lógica da linguagem que aí toma forma, permitiu ainda fixar as suas observações e dar-lhes uma ordenação definitiva. O mesmo não seria possível uma vez reconhecido o carácter dinâmico, móvel e vivo da linguagem. O caminho da simplicidade da forma lógica, que é objecto do nosso estudo na Parte I, para a prodigiosa variedade dos jogos de linguagem na Parte II, é algo sobre o qual nos demoramos. Com efeito, procuramos traçar as continuidades e descontinuidades da filosofia de Wittgenstein. Ao fazê-lo, o nosso percurso inicia-se na possibilidade de “ver o mundo a direito”, inscrita no final do *Tractatus*, na sua contemplação *sub specie aeterni*. Esta última, enquanto possibilidade de ver o mundo como que trespassado de valor, perdura ainda quando volta a Cambridge, mas altera-se paulatinamente. A mesma acabará por receber expressão num novo exercício filosófico, que facultará a passagem da imobilidade dos conceitos à sua mobilidade e variação nos jogos de linguagem. Referimo-nos à *übersichtliche Darstellung* – noção que fecha o nosso estudo –, à compreensão que consiste em ver as ligações, as semelhanças e dissemelhanças entre os usos das palavras, com vista a compreender esse uso no seio da vida da linguagem. Mostraremos que é um método estético, na medida em que é perceptivo e proporciona a correcta apresentação dos factos gramaticais, ético, porque ao realizar isso mesmo faz justiça àquilo que é observado, e conceptual (traço que o distancia dos modelos científicos, causais e históricos), não empírico.

Ao longo do nosso estudo, apontamos as afinidades e as diferenças entre a nossa interpretação e outras vigentes sobre a filosofia do autor. Não somos exaustivos quanto a isto, mas firmamos a nossa posição no âmbito da literatura secundária. Passamos, pois, a uma descrição do percurso do nosso estudo.

a) Tornar a lógica perspicua, eis a tarefa que deve fazer frente e resolver o problema cardinal da filosofia, que consiste na distinção entre o que pode ser dito (= pensado), e o que não pode ser dito mas que pode apenas mostrar-se naquilo que é dito. Essa tarefa é estética e toma forma nos exercícios perceptivos que compõem o TLP, que, naquilo que diz e na forma como o faz, deve conduzir os seus leitores ao bom ponto de vista a partir do qual podem ver o mundo de uma maneira justa. Neste sentido, o TLP cumpre uma tarefa não só estética como também ética, pois, o que se compreende e vê, concerne ao valor, indescritível na linguagem, e à maneira de estarmos à sua altura, a saber, mantendo-nos em silêncio.

⁷ Cf. “Yellow Book (Selected Parts), 1933-34”, in “Lectures Preceding the Dictation of *The Blue Book*”, in *Wittgenstein’s Lectures, 1932-35, From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*, Alice Ambrose (ed.), Great Books in Philosophy, Prometheus Books, New York, 2001, pp. 43-73 [YB], p. 43.

a.1) Quando Wittgenstein envia o seu livro a Russell, em 1919, diz-lhe que o assunto das proposições lógicas é nada mais do que um corolário e que o problema cardinal da filosofia consiste na distinção entre o que pode dizer-se (*gesagt*) ou pensar-se, e o que não pode ser dito mas pode apenas ser mostrado (*gezeigt*) naquilo que é dito. Para Wittgenstein, este era o assunto principal do seu livro. Além disso, o pensamento fundamental que aí apresenta (TLP 4.0312), nomeadamente a impossibilidade de delegar a lógica por mandato, significa que não pode substituir-se a sua compreensão por uma doutrina. A ligação entre o pensamento fundamental do livro e o problema cardinal aponta, no entanto, no sentido de uma outra possibilidade de compreensão, que é inefável na linguagem. Podemos compreender ou ver a lógica dos factos (que não pode dizer-se em proposições com sentido), se nada se entepuser como mediação entre nós. Donde, a necessidade de a tornar nítida e a importância da visão, de imagens, figuras, da configuração, dos retratos, da representação, da forma lógica visível das proposições, das relações internas perceptíveis entre um facto representado e aquilo que representa, e de todos os termos relacionados com a palavra *Bild*, entendida como imagem ou modelo, tais como: *logisches Bild*, *lebendes Bild*, *Bildhaftigkeit*, *abbildende interne Beziehung*, *Urbild*, etc.

a.2) Clarificar a essência ou natureza da proposição é a tarefa que sustenta a solução do problema cardinal da filosofia, e as secções 1.-1.9 deste estudo visam precisamente mostrar como Wittgenstein, no tempo do TLP, concebia a linguagem e o pensamento e a sua harmonia com o mundo, alcançada através de proposições com sentido que espelham uma dada situação. O livro *via* clarificação, deve tornar a lógica nítida e ilustrar que a forma lógica ou forma da realidade, as suas propriedades essenciais ou estruturais, as relações internas entre linguagem / pensamento e mundo, são visíveis em proposições com sentido. As relações internas, que tomamos em mãos na secção 1.1. do nosso trabalho, são fundamentais para compreender como a linguagem retrata o mundo. Assim, além desta secção, dedicamos-lhes ainda as secções 1.1.1 e 1.3.1. – a primeira tem como objectivo sublinhar a sua importância no pensamento de Wittgenstein no TLP e após o TLP; a segunda tem como alvo mostrar que, além da visão, também a audição é imprescindível para discernir aquelas relações e perceber como a linguagem representa o mundo. Ambas as secções traçam linhas de continuidade entre a ‘primeira’ e a ‘segunda’ filosofia de Wittgenstein.

a.3) Nas secções 1.2., 1.3., 1.4. e 1.5., debruçamo-nos sobre a construção lógica de uma proposição e distinguimos complexos de factos, baseando-nos na diferença entre *aRb* e *bRa*, de maneira a ilustrar que a complexidade inerente a um facto não equivale a uma mistura

de elementos, mas à sua ordem, com vista a projectar uma imagem no mundo; tratamos de esclarecer que essa imagem que se projecta no mundo é um facto, um pensamento em proposição; mostramos que isso revela uma harmonia entre a linguagem, o pensamento e o mundo, estabelecendo-se uma relação de isomorfia graças à partilha da mesma forma lógica ou forma da realidade, que nos permite discernir aquilo que é comum aos 3, e bem assim mostrar que os sinais simbolizam ou são, em rigor, símbolos que mostram a sua comunidade de estrutura, de tal modo que poderíamos dizer que são ‘um’ (como os lírios, os jovens e os cavalos do conto *Die Goldkinder*), e, finalmente demonstramos que esse comum assinala uma possibilidade de existência no espaço lógico, um facto singular. Todas estas secções contribuem para chegar ao mais simples caso individual, cuja forma inclui, no entanto, à partida, todas as possibilidades de conexão com outras formas mais complexas (inscritas desde logo nos objectos que, no contexto de uma proposição com sentido, estão univocamente ligados aos nomes que significam). A importância do mais simples caso individual, o seu papel na tarefa de clarificação da essência da proposição que serve para fazer face ao problema cardinal, é algo cuja importância sublinhamos. Ligamo-lo à noção de proposição elementar. (A mesma permite-nos retomar, na secção 2.1., a noção de *lebendes Bild* [*tableau vivant*, quadro vivo], por forma a salvaguardar que a sua contemplação, a observação daquilo que configura, propicia o reconhecimento de uma imagem lógica, i.e., daquilo que uma proposição partilha com outra representação de um facto – aquilo que é projectado e que é inefável na linguagem –, propiciando ao mesmo tempo, ou melhor, instaurando desse modo a possibilidade da filosofia como actividade contemplativa.)

a.4) Aquele reconhecimento, de acordo com o que apuramos no nosso estudo (secção 1.6), depende da determinação, por parte da proposição elementar, de um único lugar lógico (i.e., uma possibilidade de existência), não impedindo, no entanto, o facto de que todo o espaço lógico seja já dado por ela, uma vez que todas as suas possibilidades combinatórias estão já aí determinadas – quer dizer, tudo se associa numa rede de fineza infinita para formar um “grande espelho”. A simplicidade do caso individual, da proposição elementar, funda assim a oportunidade de alcançar todo o espaço lógico. Através da atenção ao particular, vislumbra-se, a partir do concreto, o mundo todo, como pano de fundo e enquanto espaço de possibilidade de actualização daquelas combinações permitidas. A consideração destes aspectos leva-nos a reflectir, na secção 1.7., sobre o mundo tractariano e sobre os seus objectos, estados de coisas e factos. Igualmente, requer que façamos uma pausa, ou melhor, que desenvolvamos uma análise das consequências da fragmentação da forma tractariana, que

dependia em grande medida da importância, sobretudo da independência, da proposição elementar. Com efeito, esta sustinha o mundo tractariano e a sua linguagem. Em 1.7.1. dedicamo-nos pois a *Some Remarks on Logical Form* por forma a perceber aquela fragmentação. Salientamos a cor como problema que desconstrói o edifício tractariano e, em 1.7.1.1., salientamos a cor como estímulo e impulso para filosofar (apoiando-nos para o efeito em textos do início dos anos 30 e posteriores). Defendemos, aí, o seu papel na renovação da visão da linguagem que se segue ao TLP.

a.5) Uma vez que a consideração do simples caso individual e do facto de este assinalar um lugar no espaço lógico, nos tinha conduzido, em 1.6., à ideia de um “grande espelho” que reflecte o mundo, a saber, a lógica, reportamo-nos, na secção 1.8, ao seu carácter transcendental, à sua natureza anterior e independente da experiência. Nesta secção vemos ainda aquilo em que consiste a necessidade, a compulsão lógica enquanto ligação necessária única entre os factos. Isto tem consequências que se repercutem no tema da vontade, como tentaremos demonstrar, pois o sujeito terá de reconhecer que o mundo dos factos é independente, quer dizer, terá de reconhecer que o que acontece não é um efeito dos seus desejos, devendo fazer-se também ele independente daquilo que acontece, de maneira a dominar o mundo, num certo sentido. Desenvolvemos este tema em secções posteriores à 1.8. – nesta, outro assunto de que nos ocupamos, diz respeito à impossibilidade de erigir uma doutrina lógica, porquanto ela é inefável em proposições com sentido. As proposições casos-limite, as tautologias e as contradições, *sinnlos*, mostram já o limite da linguagem – que o TLP desenha a partir do seu interior. Por outro lado, proposições acerca da lógica que fizessem parte de uma tal doutrina seriam *unsinnig*, dado serem acerca de uma esfera que é indizível mas que se mostra em proposições com sentido que dão a ver as relações internas entre a linguagem, o pensamento e o mundo. Justamente, o facto da lógica se mostrar, dá início às considerações de 1.8., uma vez que aí partimos da constatação de que ela cuida de si própria e dispensa que se estabeleçam leis lógicas.

A clarificação ou elucidação da lógica da linguagem no TLP é uma tarefa que, uma vez terminada, não precisa de se estender para lá do objectivo de tornar nítidas as condições de sentido da linguagem. Na secção 1.9., cabe-nos tomar uma posição no âmbito da discussão do termo *Erläuterung*, palavra que pode traduzir-se por clarificação ou elucidação. Os leitores resolutos, apropriam-se dela enquanto elucidação (*elucidation*) para o seu projecto de caracterização do livro como obra de *nonsense*. Tomando-a como termo técnico que concerne à distinção entre proposições com sentido e proposições *unsinnig*, que vêm sempre como

nonsense puro e simples – absurdos ao nível de sons inarticulados e ininteligíveis à luz da gramática (entendida no sentido usual) –, os autores resolutos vêem-na como prova de que apenas há um tipo de falta de sentido que precisa ser elucidado. No presente trabalho usamos clarificação e elucidação, livremente, i.e., sem nos apropriarmos do termo *Erläuterung* para uma tarefa de clarificação que fosse a única. Assim, neste ponto, aderimos à posição hackeriana, a saber, a de que existem mais coisas a clarificar relativas à lógica da linguagem, ao limite do sentido e à falta de sentido (sobretudo no que concerne às proposições *unsinnig* que não são mero *nonsense*), do que os intérpretes de linha dura admitem. A consideração do termo leva-nos, ainda, a tomar em mãos o carácter lógico das primeiras observações do TLP, por oposição à sua caracterização corrente como metafísicas, nomeadamente por Hans Sluga, autor que citamos para falar da confusão de categorias lógicas no começo do livro, mas cujas afirmações requerem que também relativamente a este assunto tomemos uma posição firme.

b) No TLP, a ética e a estética, o sentido da vida e do mundo e o místico, juntam-se à lógica enquanto esferas impossíveis de exprimir na linguagem – o que não significa, contudo, que sejam equivalentes, como deveremos demonstrar. Nas secções 2.-2.4 dedicamo-nos ao tema da natureza da filosofia de acordo com o TLP e à estética e à ética – e à sua diferença em relação à lógica. Defendemos ainda que o TLP é um “feito ético” e estético. Por fim desembocamos na ideia de estilo, e, mormente na ideia de estilo no seio de uma visão *sub specie aeterni*. Faremos isso após reflectirmos sobre a diferença entre o ‘eu’, a ‘alma’ e a vontade entendidos psicologicamente, e o ‘eu’, a ‘alma’ e a vontade⁸ entendidos filosoficamente, diferença que nos conduz ao tema do solipsismo – que abordamos a partir de (ainda) outras distinções, a saber, a distinção entre facto e valor e entre sentido relativo e sentido absoluto.

Acresce que a nossa caracterização do TLP como “feito ético” e estético (que apresentamos na secção 2.1), tem como objectivo salvaguardar a importância do trabalho de Stephen Toulmin e de Allan Janik, cujo livro, *Wittgenstein’s Vienna*⁹, contribuiu decisivamente para uma mudança de rumo na literatura secundária relativa a Wittgenstein e

⁸ Uma vez que não aprofundamos o tema da vontade na chamada ‘segunda’ filosofia de Wittgenstein neste estudo, nem o analisamos como o fazemos em relação ao tempo do TLP, remetemos para o livro de António Marques, *O interior: linguagem e mente em Wittgenstein*, FCT e Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003, mais precisamente para o capítulo intitulado, “A dimensão ética da vontade no segundo Wittgenstein”, pp. 166-181.

⁹ Allan Janik, Stephen Toulmin, *Wittgenstein’s Vienna*, Elephant Paperbacks, Ivan R. Dee, Publisher, Chicago, 1996 (1ª ed.: 1973).

ao seu TLP. Trata-se pois de uma humilde homenagem. Quisemos ainda ressaltar que a estética, a outra face da ética que forma consigo uma unidade, participa igualmente do feito que o livro perfaz. Se o TLP é ético, em rigor, é por ser estético, como necessariamente teremos de justificar.

b.1) Na secção 2 procuramos caracterizar a natureza da filosofia no TLP. Debruçamo-nos sobre as observações em que o livro aborda directamente o assunto, tomando como ponto de partida a questão do “método correcto em filosofia” (TLP 6.53), que permite dizer apenas proposições com sentido, nomeadamente proposições das ciências naturais (portanto nada filosófico). O seu escopo é delineado no livro e a filosofia é concebida como estando fora do seu âmbito, porquanto ajuda a traçá-lo, pois, ao desenhar o limite do dizível a partir do interior da linguagem, é também o campo de acção da ciência que é definido. Apesar de não permitir dizer nada mais do que pode ser dito, o método correcto deixa em aberto a possibilidade de esclarecer o outro, i.e., aquele que tenta proferir algo metafísico, mostrando-lhe que, no que diz, falha em atribuir significado a alguns sinais que utiliza (na medida em que o que diz ultrapassa o puramente factual). Este aspecto do método tem a ver com o facto da filosofia realizar uma “crítica da linguagem”, actividade que esclarecemos (por exemplo, quanto ao seu afastamento da ideia de crítica de Mauthner), procurando ressaltar que, enquanto tal, a filosofia visa esclarecer a lógica da linguagem de maneira a cessar a “incompreensão” que lhe inere. Ao fazermos isto mesmo, voltamos a nossa atenção para Paul Ernst, que inspirou Wittgenstein na sua escolha da expressão “incompreensão da lógica da nossa linguagem”, no sentido de descobrir porque é que a mesma despertou o interesse de Wittgenstein. Reflectimos então acerca da sua influência na concepção dos problemas filosóficos que, em boa verdade, são perguntas mal formuladas à luz das condições de sentido do TLP, e enquanto tal desaparecem, embora Wittgenstein reconheça que a inquietação a que dão vazão é verdadeira e, de resto, tem que ver com a falta de resposta da ciência, ou com a sua incapacidade para compreender tudo aquilo que os factos não podem conter e que pertence à esfera do valor. Aquela inquietação e o sentimento que esta esfera desperta e a que é preciso fazer face, não põem a filosofia em questão. Pelo contrário. Como procuramos sublinhar, a filosofia terá como alvo da sua actividade o esclarecimento dos pensamentos e a dissolução das pseudo-perguntas. Reflectimos então sobre o que leva Wittgenstein a afirmar que o método deixaria o outro insatisfeito, sem sentir que lhe ensinávamos alguma coisa – concluímos a este respeito que, com efeito, alguma coisa estaria a ser ensinada, embora de modo indirecto. O confronto com o limite do sentido deveria torná-lo claro ao outro,

ensinando-o ou fazendo-o tomar consciência de que tudo o que pode ser dito se reporta apenas aos factos. Posto isto, defendemos que mesmo que o TLP correspondesse ao primeiro dactiloscrito do livro, que não continha as proposições sobre ética e estética, sobre o sentido do mundo ou sobre o mundo do homem infeliz e do homem feliz, poderia, ainda assim, realizar o propósito ético que o seu autor lhe atribui. Apresentamos as razões que nos levaram a assumir esta posição e que têm a ver com a via negativa de mostrar que a única maneira de fazer justiça aos factos, representando-os em proposições com sentido, passa por manter silêncio a respeito da esfera do valor, cujo acesso seria possível justamente através da atenção propiciada pela atitude silenciosa sobre aqueles – por forma a ver claramente a lógica da linguagem. Esta visão passa por compreender, em primeiro lugar, que a única necessidade que existe é a compulsão lógica, e em segundo lugar que, havendo apenas este tipo de relação necessária, resta aceitar que os factos não dependem da nossa vontade, para, finalmente, poder aderir aos acontecimentos – aconteça o que acontecer, sem infelicidade. O exercício perceptivo, do olhar, estético, que constitui a clarificação da lógica da nossa linguagem, repercute-se no exercício ético de adesão ao mundo.

b.2) Com estas reflexões chegamos à caracterização do TLP como “feito ético” e estético, que referimos acima. Esta concepção do livro, que propomos na secção 2.1., deriva da nossa leitura das observações de Wittgenstein à luz da ideia de que elas condensam, na sua forma depurada – e na sua exactidão, expressa na imagem de “acertar na cabeça do prego” invocada por Wittgenstein no “Prefácio” do livro –, intuições acerca do mundo, da linguagem e do pensamento e da maneira como estes espelham aquele, numa precisão que, para ser fiel tanto quanto possível ao preceito de dizer apenas o que pode ser dito, usa poucas palavras que devem, contudo, mostrar o que não pode exprimir-se na fala. Mostramos que este aspecto se relaciona com questões metodológicas e de estilo (sendo que deveremos justificar que o método coincide com o estilo do TLP, com a sua composição). Procuramos defender a nossa leitura a partir de vários pontos diferentes, dos quais, nesta introdução, gostaríamos de destacar a afinidade entre Wittgenstein e Trakl. O poeta, o que teremos de mostrar, deixa as coisas manifestarem-se na sua mudez de maneira que elas falam por si próprias e, por isso, ouve a sua voz. Apesar do TLP não ser um livro de poemas, partilha alguma coisa com Trakl e bem assim com o poema de Uhland que Wittgenstein tanto admirava e do qual também nos socorremos na nossa exposição. Com efeito, o que Wittgenstein diz acerca do poema ao seu amigo Engelmann, ecoa na formulação do problema cardinal da filosofia e ilumina-o (iluminando em simultâneo a nossa proposta de concepção do livro como estético.)

b.3) A consideração do tema da vontade, da acção, do desejo e da sua satisfação, da vivência das palavras (inefável no TLP), e do sujeito metafísico, a par da consideração do fim da ideia de causalidade que Wittgenstein defende no TLP, inerem ao modo como abordamos o tema do solipsismo na secção 2.2. Constituem também a ponte para a análise do tema do anti-cartesianismo de Wittgenstein. No nosso trabalho apenas o abordamos no âmbito da sua primeira filosofia, contudo, devemos desde já ressaltar que Wittgenstein irá continuar a ser anti-cartesiano até ao fim. É sobejamente conhecido o chamado ‘argumento da linguagem privada’ nas IF, pelo que chamamos a atenção, em vez dele, para as suas conversas com Bouwsma onde, a nossa ver, Wittgenstein exemplifica de maneira eloquente o que seria o cogito cartesiano. O exemplo é tanto mais eloquente quanto, em simultâneo, derruba a validade do modelo de sujeito aí implicado¹⁰. Cabe-nos de igual modo sublinhar que, na Parte II, ao discorrermos sobre o novo método filosófico após o TLP e sobre a nova visão da linguagem e da actividade filosófica, tecemos análises acerca do significado e da sua suposta causa interior na mente de um sujeito, e sobre as analogias nas formas da nossa linguagem que inspiram essa ideia, que constituem, não só o que leva às confusões e problemas filosóficos que aí referimos, como também ao problema de imaginarmos o ‘eu’ como sustentáculo do pensamento, cuja crítica é inerente àquele argumento e ao afastamento de Wittgenstein em relação ao cogito cartesiano. Quanto à nossa análise do tema em Wittgenstein, tendo Hans Sluga sugerido que o filósofo teve em Nietzsche um seu precursor no que diz respeito à questão do sujeito, tomamos as suas palavras como ponto de partida para um excuro dedicado ao filósofo alemão, que tem como alvo outros esclarecimentos adicionais que ultrapassam a crítica da ideia de ‘eu’ como causa e fundamento do pensar e se estendem à sua filosofia como tentativa de renovação do papel da sensibilidade, dos afectos para a compreensão. Assim, impulsionados pela noção de vontade de poder, que abre espaço a novas concepções do sujeito e da alma e do corpo – e exclui a causalidade como princípio explicativo todo-abrangente¹¹ –, tomamos em mãos o papel da arte e dos artistas para esse

¹⁰ Oets K. Bouwsma, Ludwig Wittgenstein, *Conversas com Wittgenstein: 1949-1951*, J. L. Craft, Ronald E. Hustwit (org. e intro.), Miguel Serras Pereira (trad.), Relógio D’Água Editores, Lisboa, 2005, p. 56: “Penso sempre nisso [no *Cogito, ergo sum*] como se fosse no cinema. Vemos diante de nós a imagem no ecrã, mas temos atrás de nós o operador, e ele tem deste lado uma bobina que desenrola, e do outro lado, uma bobina que enrola. O presente é a imagem diante da luz, mas o futuro está ainda nesta bobina pronto a ser passado, e o passado, na outra bobina. Foi já vivido. Agora, imaginemos que só existe o presente. Não há nem bobina futura, nem bobina passada. E imaginemos agora que linguagem poderia existir numa situação semelhante. Tudo o que poderíamos fazer seria ficar boquiabertos. Assim!”

¹¹ Exclusão que, como teremos já mostrado nesta parte do estudo, é algo que o TLP leva a cabo. Retomamos isto neste excuro, por forma a ver qual a posição de Wittgenstein relativamente à causalidade após o TLP. De

“novo começo de vida” que passa por transvalorar valores, arriscar-se a viver muitas experiências e a ver o mundo e a vida de perspectivas sempre novas. Tomamos igualmente em mãos o “modelo musical”¹² enquanto modelo de aprendizagem do amor – que pode inspirar o “grande estilo” na medida em que despoleta o retorno de uma “grande paixão”. Ainda trataremos de apurar como estes aspectos se ligam, em Nietzsche, a uma defesa da realidade do homem por contraposição à sua idealidade. Além disso, e uma vez que tanto um filósofo como o outro reflectem acerca do seu trabalho destrutivo e de como este tem como um dos seus alvos as ficções gramaticais, findamos este excurso com uma reflexão acerca do tema em Nietzsche (deixando para mais tarde, para a Parte II, a análise do mesmo em Wittgenstein que, então, apenas introduzimos). Este excurso tem consequências no nosso estudo, nomeadamente como pano de fundo para compreender a última formulação da observação em que Wittgenstein resume a sua posição em relação à filosofia, quando declara que esta deveria apenas ser *dichten*, poetar.

A consideração daqueles temas acima enumerados, sobretudo do solipsismo, está na origem de um outro excurso do nosso trabalho, que novamente dedicamos a Wittgenstein e a Nietzsche, desta feita ao tema da consciência da vida e da sua afirmação que, na nossa opinião, afigura uma afinidade entre ambos – apesar das diferenças entre os dois filósofos. A apreensão desta afinidade também facultará a compreensão de outros temas, em jogo na Parte II, que recebem alguma luz da proximidade que defendemos existir entre os seus pensamentos. Quanto a esta, as nossas tentativas interpretativas procuram pesar algumas semelhanças e dissemelhanças entre Wittgenstein e Nietzsche. Mas ainda haveria mais a fazer: existem alguns aspectos, a que aludimos, que mereceriam uma atenção mais demorada e que esperamos no futuro poder retomar.

c) Na Parte II do estudo partimos do exemplo de Engelmann descrito por Wittgenstein no início dos anos 30. O mesmo apresenta a possibilidade de, ao lado do trabalho do artista, a via do pensamento propiciar uma visão *sub specie aeterni* que configura para Wittgenstein, no tempo do TLP, a possibilidade de contemplar o mundo e vê-lo trespassado de valor. Com efeito, na última secção da Parte I, i.e., na secção 2.4 (após nos termos debruçado sobre a

acordo com o que apuramos então, concluímos que o filósofo considera que o que aí mostrou é fundamental e que continuará a defender que a procura de causas não é tarefa da filosofia.

¹² Cf. Paula Carvalho, *Sentido e sentimento na interpretação musical. Um estudo a partir de Schopenhauer e Nietzsche*, Dissertação de Mestrado Em Filosofia, área de especialização em Estética, FCSH-UNL, Julho de 2008, p. 83.

unidade da ética e da estética na secção 2.3.), procurámos mostrar que o estilo, entendido como “expressão de uma necessidade humana universal” e como necessidade universal vista sob o ponto de vista da eternidade, liga internamente a ética e a estética e possibilita compreender esse modo de observação do mundo como perspectiva correcta ou visão a direito do mesmo. Relembramos que essa visão é alcançada no fim do TLP mediante o reconhecimento do carácter *unsinnig* ou absurdo das suas proposições – reconhecimento este que, por sua vez, resulta da compreensão, por parte do leitor, do autor do livro. Mas, como diremos então, no tempo do TLP aquele era o modo de ver por excelência, a maneira de observar o mundo que possibilita aderir-lhe e vê-lo com sentido. Se, no começo dos anos 30, Wittgenstein resgata essa forma de observação, como deveremos mostrar, irá paulatinamente substituí-la por uma outra, a saber, uma *übersichtliche Darstellung* ou apresentação sinóptica – noção com que terminamos a segunda parte do nosso trabalho. Fecha o percurso que faremos e que consiste na tentativa de defender que essa apresentação é um método fundamental da actividade filosófica de Wittgenstein após o TLP, que é, também, um exercício perceptivo e inspirado numa investigação em estética e, ainda, que o mesmo tem uma faceta ética na medida em que uma tal sinopse dos factos proporciona a sua justa consideração e descrição.

c.1) Após analisarmos o exemplo de Engelmann, tomamos em mãos (na secção 1.2 da Parte II) a aliança entre questões conceptuais & estéticas e o interesse que as mesmas suscitam em Wittgenstein – em contraposição com as questões científicas, cuja resolução não é para ele fundamental. Partimos dos retratos redutores de Wittgenstein, que o apresentam e tomam por um filósofo da lógica e da epistemologia, que se ocupa de questões técnicas da linguagem, para nos opormos a esses retratos e propormos uma visão renovada do autor que tenha realmente em conta o seu interesse, admitido, sob a forma de auto-avaliação, por aquelas questões.

c.2) Cabe-nos então, na secção 1.3., esclarecer que a nossa posição relativamente ao método e ao estilo de Wittgenstein, é a de que estes se justapõem. Lembramos a esse respeito que esta era já a nossa posição em relação ao TLP. Com o auxílio da caracterização realizada por David Stern, das leituras externalistas e das leituras internalistas moderada e extrema da filosofia de Wittgenstein, apontamos as desvantagens do primeiro tipo de leitura e assumimos a última opção como nossa, na medida em que, a nosso ver, é a que melhor permite apreciar a actividade filosófica de Wittgenstein que é, como igualmente teremos de justificar, inseparável da sua vida (na secção 1.4.). Ilustramos, através de exemplos de Wittgenstein, a

forma como o autor caracteriza os problemas filosóficos na sua filosofia pós-TLP. Os mesmos facultam-nos a possibilidade de introduzir o tema que mais prenderá a nossa atenção e os nossos esforços na Parte II, nomeadamente a nova metodologia filosófica de Wittgenstein – com vista a diluir ou dissolver aqueles problemas – que tentaremos apreender e mostrar como sendo de inspiração estética.

c.3) Assim, após procurarmos defender que há uma inseparabilidade entre a vida e a filosofia de Wittgenstein – a que aludimos acima tendo-a ligado à equivalência entre método e estilo – dedicar-nos-emos ao carácter contemplativo da filosofia. Este aspecto proporcionará o bom ponto de partida para a compreensão do seu método como conceptual e estético e em contraposição com o modelo científico de compreensão. Proporcionará além disso, sublinhar que, na medida em que assim é, a causalidade não será o bom princípio explicativo, quer dizer, não servirá à filosofia como princípio para compreender as questões que lhe são próprias. Com efeito, como também teremos de ver, nenhuma explicação interessará, pois, a descrição e a possibilidade de, partindo da maneira como os homens falam e agem, imaginar outras possibilidades de fazer isso mesmo com sentido, dispensam a explicação. Na secção 1.5. trataremos de esclarecer estes assuntos e de, adicionalmente, tentar compreender porque é que Wittgenstein assume a gramática como método – sem, contudo, abandonar a lógica que, após o TLP, perde a sua sublimidade e assume uma qualidade estilística, dando-se a ver através da consideração daquelas novas possibilidades de sentido a que tínhamos acabado de fazer referência. Nesta secção, além de pensarmos o afastamento da filosofia em relação à ciência, introduzimos algo que desenvolveremos mais tarde e que concerne, não só à sua proximidade maior com a estética, como também concerne ao papel que Wittgenstein atribui à arte e à possibilidade de com ela aprendermos. Notamos ainda que a imaginação em jogo nas investigações filosóficas pós-TLP, se aproxima mais da poesia do que do trabalho do cientista. Acresce que a maneira como conduzimos esta secção, que parte do princípio dos anos 30 e desemboca em 1947, passa por tomar em mãos citações desses anos e ainda um momento intermédio que permite traçar a continuidade dos aspectos que tentamos aí sublinhar.

d) Na secção 2, partimos do sumário que Moore realizou de uma aula de Wittgenstein, do começo dos anos 30, na qual o filósofo aproxima o seu novo método filosófico de uma investigação em estética. O sumário levanta as seguintes questões, a que tentamos dar resposta ao longo da restante Parte II: se um método novo foi encontrado e se há agora a possibilidade de treinar filósofos “capazes” por oposição aos “grandes” filósofos do passado,

significa isso que a possibilidade da individualidade do filósofo se expressar, foi suprimida? Perdeu a filosofia o seu “halo”? A que se deve o novo método? O que está em jogo nas críticas às suposições que Frazer constantemente assumia, que tenha levado Wittgenstein a incluí-las na discussão sobre estética? Porque é que o novo método exige discussão e é tão difícil? Porque é que toda uma geração não está habituada ao tipo de pensamento que o seu exercício irá requerer? O novo método muda o estilo de pensamento? Qual o exercício filosófico a que corresponde a analogia da arrumação do quarto? Em que sentido é a filosofia semelhante à estética? (E à ética?)

d.1) Começamos por nos debruçar, na secção 2, sobre a nova maneira de Wittgenstein encarar, no princípio dos anos 30, a expressão que novamente o interessa e chama a sua atenção, a saber, a “incompreensão da lógica da nossa linguagem”, que revisitamos. Devemos pois traçar as descontinuidades em relação ao TLP, que conduzem a essa reperspectivação da mesma.

d.2) Na secção 2.1., dedicada ao tema “*Pathos* filosófico”, retomamos considerações anteriores acerca da faceta destrutiva da filosofia de Wittgenstein. Apoiando-nos nas suas conversas com Waismann e nas suas aulas da primeira metade da década de 30, esclarecemos que essa destruição passa por tirar do pedestal, ou por destronar da sua posição privilegiada, palavras como ‘linguagem’, ‘sentido’, ‘mundo’. Ao fazê-lo, tentaremos esclarecer o que o autor diz quando refere que estas não possuem um carácter metalógico. Igualmente, procuraremos clarificar porque é que afirma que isso não põe a filosofia em perigo. Pelo contrário. Uma nova maneira de esclarecer começa então a exercer-se com vista a libertar-nos dos nossos preconceitos filosóficos e do que Wittgenstein virá a apelidar de “ideal do nosso pensamento”.

d.3) Estas reflexões conduzem-nos, por seu turno, a uma outra expressão de Paul Ernst pela qual Wittgenstein mostra interesse nesta altura: a “mitologia nas formas da nossa linguagem”. Wittgenstein vê-as como propiciadoras de enganos, de confusões filosóficas que se transformam em verdadeiros problemas filosóficos, cuja dissolução depende da vontade. É por resultarem de hábitos gramaticais com raízes profundas e praticamente inextirpáveis, que esses problemas, para serem diluídos, dependem não tanto do intelecto como da superação de inclinações nossas que tendem a sublimar essas formas e a dar-lhes conteúdo em modelos explicativos que nos iludem, não nos deixando ver claramente o funcionamento da linguagem. Onde, a necessidade de uma vez mais tornar clara a lógica da nossa linguagem. Contudo,

agora, mediante exercícios ou métodos que não a privem do seu dinamismo e vitalidade e deixem ver o uso das palavras.

d.4) Aquela necessidade, a que se junta a necessidade de transformar a nossa tendência para nos apropriarmos do modelo da ciência e das explicações causais para compreendermos as nossas inquietações filosóficas, subjazem à tentativa de esboçarmos alguns traços do novo método – na secção 2.3., na qual, o que trazemos à discussão é justamente a natureza das investigações filosóficas a que Wittgenstein se dedica após o abandono das grandes linhas de força tractarianas. Retomamos um aspecto que havíamos deixado por desenvolver na secção 1.5 da Parte II, relativo às investigações filosóficas ou conceptuais serem descritivas – e não terem necessariamente de ser sobre evolução. De facto, como veremos, elas afastam-se de qualquer matriz explicativa, de entre as quais, a histórica, que aplica o modelo temporal aos factos e ordena-os sempre de acordo com esse esquema. Outro modelo que não interessará à filosofia é o causal (sobretudo se for inspirado na ciência), de acordo com o que apuramos em 2.3. e tomando como ponto de apoio duas citações das *Observações sobre o “Ramo Dourado” de Frazer*. É nesta secção que reflectimos acerca da influência, por um lado, de Spengler, por outro, de Goethe, no novo método. Deixamos em suspenso, para retomar depois, a sua inspiração numa investigação estética.

d.5) Uma vez que Wittgenstein liga, como o sumário de Moore nos informa, o seu novo método filosófico à estética (e à ética), e que, ao discuti-lo, acaba por desembocar nas suposições de Frazer sobre os rituais primitivos, por forma a criticá-las e ao antropólogo, na secção 2.4. tentamos discernir o que liga os três temas de maneira a clarificar traços da nova metodologia. Acabamos por referir-nos, suscitados pela discussão de Wittgenstein do *Ramo Dourado*, à questão da expectativa e do seu preenchimento na linguagem que, a nosso ver, supera a impossibilidade que existia no TLP de comunicar, ou melhor, de ligar as nossas vivências das palavras ao seu uso em proposições com sentido. Referimo-nos ainda em 2.4, embora brevemente, à noção de *übersichtliche Darstellung* (a que nos dedicamos na última secção desta parte do trabalho). A nossa referência a esta forma de apresentação prende-se com a possibilidade de uma observação imbuída de profundidade, que Wittgenstein concebe no segundo conjunto de notas relativas a Frazer como resultante da ligação dos nossos próprios sentimentos e pensamentos àquilo que observamos numa tal maneira de ver o mundo. Sublinhamos desde logo, motivados por esta reflexão, o lado inegavelmente estético e ético deste método em particular, e, igualmente, dos exercícios descritivos e imaginativos de

Wittgenstein ao longo dos dois conjuntos de notas que totalizam as *Observações sobre o “Ramo Dourado” de Frazer*.

e.1) Na secção seguinte (2.5), e tendo em conta a caracterização dos problemas filosóficos realizada por Wittgenstein em vários escritos anteriormente citados, tomamos em mãos aquilo que o filósofo apelida de “encontrar a palavra que salva”. Apoiamo-nos na interpretação que Alois Pichler realizou da mesma e notamos então que não se trata do efeito de uma causa, quer dizer, não se trata de encontrar o significado exacto que tivéssemos procurado por introspecção, mas, na verdade, do encontro, onde sentíamos o problema que nos prendia a confusões filosóficas, da combinação exacta que liberta a nossa inteligência – no lugar onde sentíamos o desconforto das mesmas, nomeadamente na linguagem. Aderimos à posição de Alois Pichler, que consiste em ver nesse encontro uma faceta estética. Com efeito, o encontro da combinação de palavras que nos ‘salva’ de uma concepção errada, assemelha-se ao que acontece quando, numa investigação em estética, a nossa perplexidade é de algum modo resolvida mediante o encontro da boa comparação, ou das razões que possibilitam a apreciação – assunto a que voltamos mais tarde no nosso estudo e que o tema do “encontro da palavra que salva” nos permitiu introduzir.

e.2) Na secção 2.6. tratamos dos efeitos das analogias que erradamente construímos a partir de falsos paralelos entre regiões diferentes da linguagem. Contrapomos a esses efeitos o carácter apaziguador de um bom símile que “refresca o intelecto”. Após nos termos debruçado sobre as analogias e os símiles – e de termos dado exemplos wittgensteinianos no sentido de esclarecer o método que consiste em inventar comparações e casos intermédios de maneira a esclarecer os nossos usos das palavras, dedicamo-nos à famosa comparação ou analogia entre a linguagem e o jogo. Em 2.6.2 é dos jogos de linguagem primitivos que nos ocupamos e igualmente da noção de parecenças ou semelhanças de família (que havíamos já introduzido na secção 2.3.). Tentamos mostrar de que maneira os jogos de linguagem superam a comparação entre a linguagem e o cálculo e ressalvamos alguns traços importantes relativos aos mesmos e ao seu carácter indefinível – ligado à sua multiplicidade e ao facto de apresentarem o uso das palavras de tal modo que nos é dado reconhecer o seu carácter plástico e mudável, de acordo com o contexto em que as usamos (o que não impede no entanto, como tentamos mostrar, que sejamos capazes de reconhecer a sua fisionomia própria, os traços singulares de uma dada palavra).

e.3) A secção que dedicamos ao tema do “encontro da palavra que salva” permite-nos salvaguardar e sublinhar de novo que, numa investigação filosófica, conceptual, aquilo que nos apazigua não são as explicações causais, mas algo semelhante ao que, no âmbito de uma investigação em estética, possibilita a apreciação e a resolução de perplexidades resultantes das nossas reacções nesse contexto. A secção 2.7. aprofunda este aspecto, porquanto ressalva a importância de dar razões numa discussão estética. Mormente, a análise daquilo em que consistem a impressão e a expressão de uma coisa, que realizamos nesta secção, faculta, a nosso ver, a compreensão do que está em jogo, quando, por exemplo, uma música ou a arquitectura nos revela um gesto ao qual respondemos. Nesses casos devemos ter deixado que uma expressão se afunde em nós e deixe aí a sua impressão. É com o auxílio do que Antonia Soulez diz acerca deste assunto que reflectimos acerca das questões que levanta, nomeadamente, a questão de deixar as coisas, incluindo a linguagem, ditar as próprias regras, quer dizer, as condições que nos permitem aceder à sua coerência interna. Outra questão de que nos ocupamos nesta secção, suscitada pelas reflexões que aí levamos a cabo, diz respeito à incalculabilidade da expressão. Tendo começado a secção por voltar ao sumário de Moore e tendo-nos referido ao *Livro Castanho* ao longo da análise dos termos impressão e expressão, terminamos assim com uma observação mais tardia, a saber, de 1948 (muito provavelmente contemporânea do segundo conjunto de notas que compõem as *Observações sobre o “Ramo Dourado” de Frazer* – de que nos socorremos para a sua leitura).

e.4) Chegados a este ponto, e tendo já comentado a diferença a que Wittgenstein se refere, entre o seu espírito e o da civilização contemporânea, na secção 2.8 (*Escrita inactual*), debruçamo-nos finalmente sobre a inactualidade de Wittgenstein e sobre a sua escrita – em tempos nos quais sentia que nadava contra a corrente. Procuramos descortinar as razões que porventura presidiram à sua decisão de não publicar as IF e, nesse sentido, abordamos aquela diferença e ponderamos o modo como Wittgenstein escreve – de acordo com a “inclinação natural” dos pensamentos, em contraposição a qualquer tendência actual. Após tentarmos ver porque depositava tão pouca esperança em suscitar pensamentos próprios a outros, voltamos a nossa atenção para o seu método, que se mostra no seu estilo de escrita e que visa inaugurar um novo movimento de pensamento. Um movimento que, em última análise, tornasse os gestos que faz supérfluos. Consideramos a repetição e lentidão desses gestos e a leitura igualmente demorada que requerem por forma a serem compreendidos (aspecto que vemos à luz da ideia da perspectiva correcta que propicia a apreciação no caso das obras de arte). Finalmente, citamos Nietzsche de maneira a reconhecer uma afinidade entre ambos, que

julgamos existir e que consiste justamente na necessidade de os ler bem, por exemplo, lendo-os devagar. No caso de Nietzsche, notamos adicionalmente que o autor considera que, não haver ninguém que saiba lê-lo é, aos seus olhos, algo que faz justiça aos seus escritos que aguardam ainda pelos leitores, que, tendo vivido as mesmas experiências, consigam compreender as palavras que primeiro as descreveram.

f.6) A penúltima secção do nosso trabalho (2.9.) consiste numa leitura das *Aulas e Conversas* com a qual visamos esclarecer, não só os métodos ou exercícios próprios de uma investigação estética e o seu influxo nos métodos wittgensteinianos a partir dos anos 30, como também interpretar o que Wittgenstein diz logo no início dessas sessões sobre a estética ser um campo muito vasto – aspecto que, a nosso ver, refere-se à sua presença abundante nas nossas vidas (e bem assim na filosofia). Sublinhamos aí a importância desses métodos para uma mudança no estilo de pensamento.

f.8) Finalmente, na última secção (3) defendemos que deve traduzir-se *übersichtliche Darstellung* por apresentação sinóptica e que isso tem consequências na interpretação das IF, em particular, e no *corpus* pós-TLP de uma maneira geral. Apoiamo-nos para tal, por um lado, em interpretações anteriores à nossa (mais especificamente nas de Alois Pichler e Nuno Venturinha), por outro, nas pistas que os textos de Wittgenstein fornecem. Referimo-nos às observações que são formulações anteriores de IF, I, §122 (observação que sublinha a apresentação sinóptica como fundamental para a nossa compreensão), e às observações que podemos encontrar na vizinhança de outras que pudemos citar ao longo da Parte II e que se reportam ao novo método e ao que este deve alcançar. Muitas dessas observações chegam às IF – o que mostra que perduraram no pensamento de Wittgenstein – e ajudam-nos a clarificar a nossa interpretação deste exercício compreensivo / perceptivo. Defendemos, nesta secção, o seu carácter estético (e também ético) e ligamo-lo à questão do estilo fazendo-o coincidir com o método. Neste sentido, veremos como a actividade filosófica de Wittgenstein, desde o começo dos anos 30 – e de modo singular no Ts 227 – procura realizar apresentações sinópticas que visam clarificar o funcionamento da nossa linguagem e cumprir o mais difícil, que é, “fazer justiça aos factos”.

g.9) A conclusão deste estudo dedica-se a uma observação e às suas várias formulações: a famosa tomada de posição de Wittgenstein em relação à filosofia na declaração de que esta deveria apenas ser *dichten*, quer dizer, poetar – termo que procuramos compreender apesar da sua intraduzibilidade. Como dissemos no início desta introdução, esta

observação sempre nos deixou perplexos. Com efeito, termos ido ter com Nietzsche, para a podermos tomar em mãos, auxiliou-nos de algum modo a perceber o que está em jogo na última versão da observação – e que estava já resumido nas anteriores.

Finalmente, ela é, a nosso ver, uma observação fundamental para este estudo que não poderíamos deixar de abordar. Concluimos pois que a mesma afigura uma boa razão para assumirmos que, não só método e estilo coincidem na actividade filosófica de Wittgenstein, como, além disso e tendo em conta as justificações que apresentamos na secção 3., faculta a renovação do retrato de Wittgenstein – a que nos referimos antes – e mostra adicionalmente a importância da estética para o filósofo.

Devemos em fim dar início ao trabalho, à imersão nos escritos de Wittgenstein. Exercício também ele estético, contemplativo, simultaneamente intelectual e sensível – esperamos ter estado minimamente à altura.

PARTE I

*O mundo do homem feliz é diferente do mundo do homem infeliz.*¹³

¹³ TLP 6.43.

1. A importância da clarificação da essência da proposição (proposições e imagens):

Todo o sentido do livro podia ser resumido nas seguintes palavras: o que pode de todo ser dito, pode ser dito claramente; e daquilo de que não se pode falar, deve guardar-se silêncio.^{14 15}

Podemos dizer que uma grande parte do *Tractatus Logico-Philosophicus* se ocupa da clarificação da essência da proposição¹⁶, uma vez que são muitas as observações que tratam disso. Embora o número de observações não possa ser um critério firme para definir a prevalência de um tema sobre outro, permite apesar disso considerar a sua importância para a iluminação da tarefa e do sentido do livro.

Que a quantidade de observações dedicadas a uma proposição não pode ser o factor decisivo para descobrirmos de que trata o *Tractatus*, torna-se evidente através da leitura da

¹⁴ *Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.* Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus – Logisch-philosophische Abhandlung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003 [Abhandlung], p. 7.

¹⁵ TLP, Prefácio. (Trad. modificada.)

¹⁶ Marie McGinn vai mais longe e considera mesmo que a clarificação da essência da proposição é central no livro por tratar-se do “único grande problema” com que Wittgenstein se debatia, i.e., o problema a que todas as perguntas do livro conduziam e cuja investigação permitiria esclarecê-las. Marie McGinn considera assim que a tarefa – “Toda a minha tarefa consiste em esclarecer a essência da proposição (...)” (Ludwig Wittgenstein, *Cadernos: 1914-1916*, João Tiago Proença, trad., Artur Mourão, rev. da trad., Edições 70, Lisboa [Cadernos], 22.1.1915, p. 60) – e o problema – “[o]s problemas da negação, da disjunção, do verdadeiro e do falso – são imagens especulares do único e grande problema, nos diferentes espelhos, grandes e pequenos, da filosofia” (*Cadernos*, 6.3.1915, p. 62) – coincidem (cf. Marie McGinn, “Wittgenstein’s early philosophy of logic and ‘the single great problem’”, in *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*, Alois Pichler and Simo Säätelä, eds., Ontos Verlag, Frankfurt am Main, 2006, pp. 108-109, e, adicionalmente, Marie McGinn, *Elucidating the Tractatus: Wittgenstein’s Early Philosophy of Logic and Language*, Oxford University Press, Oxford, 2006 p.162). Numa carta a Russell de Agosto de 1919 (cf., mais abaixo, nota 18), Wittgenstein sublinha a importância da distinção entre o que pode ser dito (=pensado) com sentido, e o que não pode ser dito ou pensado, mas apenas mostrado. Este seria, em bom rigor, o problema central tratado no livro. No entanto, a importância atribuída por Marie McGinn à tarefa de clarificação da essência da proposição – e da natureza da representação – para a compreensão do *Tractatus*, não é menor por isso, e também este estudo procura salvaguardar a sua relevância, subscrevendo ainda o que a autora diz acerca da resolução do particular conjunto de problemas, com que a primeira filosofia da linguagem de Wittgenstein se ocupa, se apoiar em elucidações: “A ideia de que a primeira filosofia da linguagem de Wittgenstein se dirige a um conjunto particular de problemas, parece ser bem compatível com uma convicção de que estes problemas serão resolvidos mediante elucidações de distinções lógicas, em vez de mediante uma teoria.” (*Ibid.*, p. 108, nota 2.) Marie McGinn nota ainda que o modo singular de Wittgenstein lidar com os problemas de que se ocupa, deve ser reconhecido (“é importante reconhecer que a concepção de Wittgenstein dos problemas com que se confronta é muito singular [*highly distinct*], assim como a maneira como lida com eles para os ultrapassar” [*ibid.*, p. 110, nota 3]), e não deve ser obscurecido por uma leitura da obra baseada na opinião de que não pode compreender-se o livro “independentemente do trabalho de Frege” (*ibid.*, loc. cit.), ou, “principalmente como uma resposta ao trabalho de Russell” (*ibid.*, loc. cit.), i.e., como continuação do trabalho de um dos dois ou de ambos, sem dar conta da problemática e da metodologia próprias de Wittgenstein.

única nota explicativa escrita por Wittgenstein – as sete proposições têm o mesmo peso lógico (*logische Gewicht*)¹⁷ na arquitectura do livro. A proposição 7, por exemplo, não recebe

¹⁷ Cf. TLP, nota (p. 29): “Os números decimais como números das proposições individuais indicam o peso lógico das proposições, a ênfase que lhes é dada na minha exposição. As proposições n.1, n.2, n.3, etc. são observações sobre as proposições n.º n; as proposições n.m1, n.m2, etc. observações às proposições n.ºn.m, etc.” [Die Decimalzahlen als Nummern der einzelnen Sätze deuten das logische Gewicht der Sätze an, den Nachdruck, der auf ihnen in meiner Darstellung liegt, Die Sätze n.1, n.2, n.3, etc., sind Bemerkungen zum Sätze No. n; die Sätze n.m1, n.m2, etc. Bemerkungen zum Satze No. n.m; und so weiter. Abhandlung, p. 9.]

Neste estudo irá seguir-se o modo mais convencional – mais linear – de ler as proposições do *Tractatus*. É, apesar de outras ordens de leitura permitirem uma investigação interessante da obra, a ordem que segue de perto as indicações de Wittgenstein – que, no caso deste texto, temos a sorte de ter publicadas. Não significa isto que a leitura dos textos a que hoje em dia temos acesso, e que constituem a génese do livro, não seja importante – é muito importante e esses textos serão citados sempre que permitirem elucidar o TLP (que é tão difícil de ler e comentar). Mas, de facto, no que diz respeito ao *Tractatus*, e embora possamos conjecturar acerca da data em que determinadas passagens foram escritas, ou sobre a ordem em que foram escritas – e embora essa investigação seja valiosa (veja-se, por exemplo, Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2010, em particular a “Circunscrição histórico-filológica do corpus pré-*Tractatus*”, pp. 43-75, e, Michael Potter, “Wittgenstein’s pre-*Tractatus* manuscripts: a new appraisal”, in *Wittgenstein’s Tractatus: History and Interpretation*, Peter Sullivan, Michael Potter, eds., Oxford University Press, Oxford, UK, 2013, pp. 13-39) – o que tem prevalência para saber qual a ordem de leitura das observações, é o que o seu autor publicou, i.e., a nota citada.

Bazzocchi (Luciano Bazzocchi, *L’Albero del Tractatus*, Mimesis, Milano, 2010), reúne algumas pistas que ajudam a perceber o procedimento de Wittgenstein ao estabelecer a ordem das proposições numeradas do *Tractatus*. Por exemplo, considera a forma e estrutura do Ms 104 (*Prototractatus*), para defender que a estrutura do *Tractatus* é “em árvore”, de modo que às proposições às quais foram atribuídos os números cardinais, 1, 2, 3, 4, 5, 6 e 7, e que constituem os nós principais da árvore do *Tractatus*, estão subordinadas as proposições às quais foram atribuídos números decimais que se iniciam com o mesmo número da proposição cardinal (até aqui nada de muito novo, apesar de Wittgenstein não falar de subordinação de umas proposições a outras, mas sim de proposições que são observações a outras). Bazzocchi fala de uma relação hierárquica entre as proposições e procura demonstrar como é que, seguindo a indicação de Wittgenstein no início do *Tractatus* – segundo a qual as proposições n.1, n.2, n.3 etc., são observações às proposições nº n., e as proposições n.m1, n.m2, etc., são observações às proposições n.m, etc. – devemos ler o *Tractatus*: ao invés de uma ordem sequencial na qual as proposições se seguem em fila indiana umas às outras, o que nos é sugerido por Bazzocchi é que, por exemplo, a proposição 6 não se segue à última proposição decimal da ramificação das proposições cujo nó principal é a proposição 5 – a proposição 6 segue-se à 5, que se encontra no mesmo nível lógico. Quando iniciamos a leitura das proposições decimais relativas à proposição com o número cardinal 6 (6.m, 6.m1, etc.), não estamos já no mesmo ramo ou ramificação, saltámos para outra unidade de reflexão. Daqui se segue, por exemplo, que a proposição nº7, não só está sozinha (não existem proposições 7.m, 7.m1, 7.m2...), como não se segue à proposição 6.54 (devendo ler-se a seguir à proposição número 6). Do mesmo modo, não se seguirá, por exemplo, à proposição 4.4661, a proposição 4.5. Neste modo de leitura “em árvore”, dever-se-á considerar a possibilidade de 4.4661 corresponder ao fim de uma unidade de comentário. É o último nó a considerar. Naturalmente, uma interpretação do *Tractatus* que não está ancorada na sequência das proposições tal como nos surgem nas páginas do livro, procederá diferentemente de uma leitura linear que siga a ordem 4.4661 para 4.5. Surgem então outros saltos legítimos possíveis: partindo de 4, é possível passar para as proposições 4.001, 4.002 e 4.003 [ramo 4.(000)]; outra ramificação de 4 é constituída pelas proposições 4.01 a 4.06; as proposições 4.1 a 4.5, correspondem a outro nível de comentário da proposição 4. Por sua vez, as proposições 4.011, 4.012, 4.013, 4.014, 4.015 e 4.016, são um comentário a 4.01; outra ramificação é a da proposição 4.0141, que é um comentário à proposição 4.014. Este exercício de leitura merece ser experimentado, no entanto, devem considerar-se alguns pontos pertinentes suscitados pela nota de leitura escrita por Wittgenstein e à sua referência ao “peso lógico” (*logische Gewicht*) das proposições, indicado pelo número que lhes atribui, referindo-se ainda à ênfase (*Nachdruck*) que deste modo as proposições recebem na sua exposição ou apresentação (*Darstellung*). Remeto para o artigo “Der Ausdruck ‘Logisches Gewicht’ im Tractatus” (Rubén Aguilar, “Der Ausdruck ‘Logisches Gewicht’ im Tractatus” in *Ethik, Gesellschaft, Politik: Beiträge des 35. Internationalen Wittgenstein Symposiums*, Martin G. Weiss und Hajo Greif, Herausgeber, Ontos Verlag, Kirchberg am Wechsel, 2012, pp. 16-18) uma vez que é aí confrontada a dificuldade de estabelecer quais são as proposições com “mais peso lógico”: as proposições com números cardinais, ou as proposições que são observações destas – tanto mais

qualquer observação – é única – e parece encerrar uma divisa cara a Wittgenstein (sob a forma de injunção aos seus leitores), e, podemos acrescentar, ligada àquele que Wittgenstein diz ser o seu “pensamento fundamental” (TLP 4.0312) de que a lógica dos factos não se deixa representar, ou, por outras palavras, “não é delegável por mandato.” Sem dúvida, este pensamento fundamental acerca da indizibilidade da lógica dos factos é a pedra-de-toque da distinção entre aquilo que pode dizer-se, e aquilo que não pode dizer-se, mas que se mostra naquilo que é dito, quando usamos proposições para descrever factos – distinção esta, por sua vez, inerente ao resumo do sentido do livro que podemos ler no Prefácio.

Quando Wittgenstein envia o livro a Russell, em 1919, diz-lhe que todo o assunto das proposições lógicas é um corolário, e que o ponto fundamental é o que diz sobre o que pode ser dito (*gesagt*) ou expresso em proposições, ou seja, na linguagem (e, portanto, igualmente, tudo o que pode ser pensado), e o que não pode ser dito mas apenas mostrado (*gezeigt*). Isto, aos olhos de Wittgenstein, era o problema cardinal da filosofia¹⁸. Como se procurará mostrar, o corolário – relativo à impossibilidade de haver proposições lógicas, i.e., proposições que digam a lógica dos factos – desemboca na distinção entre o que pode ser dito e o que não pode ser dito, mas que se mostra. Por fim, no *Tractatus*, acabarão por juntar-se à lógica, como coisas que não podem ser ditas, mas apenas mostradas, a ética, a estética, o místico, o sentido da vida – o que não significa, porém, como se verá, que isso as torne equivalentes. No que diz respeito à lógica, devem considerar-se, por um lado, as proposições lógicas, ou seja, as pseudoproposições (*Scheinsätze*) que se reportam à lógica dos factos e que são sem sentido, *sinnlos*. Exemplos de tais proposições, são as tautologias e as contradições: os limites do sentido baseiam-se na lógica da linguagem, na bipolaridade das proposições, que assegura a possibilidade de uma proposição representar um estado de coisas e de ser comparada com a realidade de maneira a determinar-se a sua verdade ou falsidade. As tautologias e as contradições são casos limite – a primeira permite todos os estados de coisas, a segunda, nenhum – do pensamento, da linguagem e do mundo, e por isso mesmo não são imagens de qualquer facto, pois não retratam qualquer situação possível. Por outro lado, devem ainda

pesadas quanto mais afastadas do número cardinal, suportando todas as anteriores. A última opção – fundada na consideração da diferença entre *Gewicht* como “peso” e como “importância” – favorece uma leitura que parte da proposição n° n e avança linearmente para as proposições n.m, n.m1, n.m2, etc. (e afasta-se assim de uma interpretação mais hierárquica, como a de Bazzocchi, que considera que as proposições pertencem a diferentes níveis lógicos de importância variável).

¹⁸ Cf. carta de Wittgenstein a Russell, de 19.08.1919, in Ludwig Wittgenstein, *Briefwechsel*, herausgegeben von Monika Seekircher, Brian McGuinness, Anton Unterkircher, Im Auftrag des Forschungsinstituts Brenner-Archiv, Innsbrucker elektronische Ausgabe, 2003. [GBW]

considerar-se as proposições *sobre* a lógica e o seu carácter *unsinnig* (absurdo / não-sentido), pois pertencem a um tipo diferente de proposições que não possuem sentido, i.e., diferentes das proposições *sinnlos*: não se trata aqui de proposições sem sentido que são ‘casos-limite’, mas de proposições que ultrapassam o limite daquilo que é dizível. Por exemplo, uma proposição sobre a forma lógica seria *unsinnig*, uma vez que aquilo que permite a uma proposição, ao pensamento, retratar um estado de coisas, não pode ser dito numa proposição com sentido, mas apenas mostrado: o que possibilita a qualquer imagem retratar um facto – a forma lógica que corresponde à forma da realidade – não é passível de ser dito numa proposição que é uma imagem de um facto, mas mostra-se ou é tornado visível através de proposições com poder de representação de uma dada situação. Procuraremos mostrar neste estudo que, a lógica, de acordo com o *Tractatus*, não pode constituir-se numa doutrina: a lógica, que é transcendental, é anterior a qualquer experiência, portanto, anterior a qualquer experiência descritível numa proposição com sentido, i.e., passível de ser comparada com a realidade de maneira a investigar-se a sua verdade ou falsidade. A lógica é tornada visível numa notação adequada, no entanto, não é possível estabelecer-se uma teoria lógica com sentido, de modo que a tentativa de falar acerca da lógica que permeia o mundo, é *unsinnig*. Por sua vez, a ética, que forma uma unidade com a estética, não permeia o mundo como a lógica, e, apesar de também ser transcendental, é, além disso, sobrenatural. A esfera da ética e da estética, do místico e do sentido da vida, encontra-se fora do mundo, verdadeiramente fora dos limites do sentido, ou seja, para lá do limite dos factos, os quais são retratáveis numa proposição. Têm a ver com o valor, portanto com o que ultrapassa a descrição dos estados de coisas que as proposições realizam. As proposições que tentam referir-se a esta esfera, são também *unsinnig*, e embora à partida pareçam querer dizer alguma coisa, a análise lógica permitirá descobrir que não dizem nada, uma vez que tratam daquilo que não pode pôr-se em palavras por ser mais elevado. No que ao *unsinnig* diz respeito, este estudo procurará apurar o que distingue o não-sentido importante de algumas proposições (e que apenas é revelado como um não-sentido mediante a análise feita de acordo com a sintaxe lógica), do carácter *unsinnig* evidente de proposições ininteligíveis à luz da gramática (entendida no sentido usual)¹⁹.

¹⁹ Sobre a diferença entre ‘Sinn’, ‘Sinnlos’ e ‘Unsinnig’, cf. ainda a descrição perspicua do uso destas palavras no *Tractatus* em: Georg Henrik von Wright, “Remarks on Wittgenstein’s use of the terms ‘Sinn’, ‘Sinnlos’, ‘Unsinnig’, ‘Wahr’, and ‘Gedanke’ in the *Tractatus*”, in *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*, Alois Pichler and Simo Säätelä (eds.), Ontos Verlag, Frankfurt am Main, pp. 98-106, sobretudo as secções 1, 2 e 3 do texto, pp. 98-100. Sobre a distinção entre dizer e mostrar enquanto preocupação central do ‘primeiro’ Wittgenstein, cf. ainda, Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, p.

Como dizíamos, não parece haver razões suficientes para atribuir à proposição o primeiro lugar na ordem de importância dos temas do livro. Às considerações anteriores, acresce que, as observações dedicadas ao mundo – as primeiras do livro – e aos factos, precedem as que se ocupam do pensamento e das proposições. No entanto, se uma primeira leitura deve começar pelo início e aderir a essas primeiras observações, aguardando, por assim dizer, que a essência da proposição se vá tornando mais clara à medida que se vai avançando na leitura, quando procuramos tornar o propósito do livro mais claro para nós – e, sobretudo, quando tentamos escrever sobre isso – é difícil dizermos o que aí está em jogo, sem antes nos debruçarmos sobre a natureza da proposição. Assim, apesar de não haver razões para atribuir à proposição o primeiro lugar na ordem de importância dos temas do livro, esta parece ser uma questão sem o esclarecimento da qual se torna difícil começar.

Como se irá ver, é fundamental para a compreensão da natureza da proposição, portanto, para a clarificação da sua essência, que ela possa ser uma imagem dos factos que representa. Neste sentido, a noção de imagem²⁰, e todas as expressões a ela ligadas, têm um alcance compreensivo para o esclarecimento do funcionamento da linguagem, que não é menor do que aquele que possamos atribuir à elucidação da proposição. De facto, o *Tractatus* está em todo o lado marcado pela visão e pode mesmo dizer-se que o livro se constitui como

97-98.)

²⁰ Wittgenstein usa a palavra *Bild* de uma maneira muito ampla. Por exemplo, *Bild* significa imagem em *logisches Bild* (imagem lógica); *Bild* pode também significar o modelo através do qual uma proposição ou um facto representam uma determinada situação; em *lebendes Bild* (quadro vivo) significa quadro e reporta-se ao termo técnico (ao qual a expressão francesa *tableau vivant* se refere) que consiste, na representação teatral, num momento de pausa durante o qual os actores reproduzem ou retratam uma composição (uma pintura, por exemplo, ou uma cena de um livro) permitindo desse modo a apreciação de um arranjo ou de uma dada situação – enquanto recreação ou passatempo, permitia a representação das características particulares dos personagens de uma cena, recreando-as e às suas relações (hoje em dia, podem ver-se no cinema exemplos desta técnica – e.g. nos filmes, *L'Hypothèse du Tableau Volé*, de Raoul Ruiz, de 1978, *Savat Nova*, de Sergei Parajanov, de 1969, *Caravaggio*, de Derek Jarman, de 1986, e, *The House of Mirth*, de Terrence Davies, de 2000, no qual Lily Barth, interpretada por Gillian Anderson, representa a pintura “Summer” de Watteau). Por outro lado, *Bild* é a raiz de uma série de expressões cruciais para a compreensão da lógica da nossa linguagem, tais como, *Bildhaftigkeit* (figurabilidade), *abbildenden internen Beziehung* (relação interna de representação pictórica), *Urbild* (imagem originária), etc.

Sobre *lebendes Bild* / *tableau vivant* / quadro vivo, cf. Maria Filomena Molder, “Cries, False Substitutes and Expressions in Image”, in *Wittgenstein on Forms of Life and the Nature of Experience*, António Marques, Nuno Venturinha (eds.), Peter Lang, Bern, 2010, pp. 44-45: “No *Tractatus*, *das Bild* em proposição é um modelo, um paradigma para alcançar a realidade, cuja matriz principal é de uma natureza dupla, simultaneamente mecânica (...) e performativa. Demoremo-nos um pouco na última. O *lebendes Bild* tem origem numa técnica Barroca, dos ‘*tableaux vivants*’, uma expressão teatral na qual todos os conceitos (verdade, justiça, calamidade, etc.) eram interpretados por uma personagem de acordo com os preceitos do método alegórico enquanto tradução de uma cena pictórica. (...) É muito significativo que se encontrem suportes performativos no *Tractatus*, que terão consequências decisivas quando Wittgenstein se referir ao simile do *Spiel*.”

uma série de exercícios perceptivos, cujo objectivo é extrair da linguagem quotidiana, a lógica da linguagem:

A linguagem quotidiana é uma parte do organismo humano e não menos complicada do que este.

É humanamente impossível extrair imediatamente dela a lógica da linguagem.

A linguagem mascara o pensamento.

E tanto assim que da forma exterior da roupa não se pode inferir a forma do pensamento mascarado; porque a forma exterior da roupa não é construída para deixar reconhecer a forma do corpo, mas para fins inteiramente diferentes.

Os acordos tácitos para a compreensão da linguagem quotidiana são enormemente complicados. (TLP 4.002. Trad. modificada.)

De certo modo, pode dizer-se que na sua filosofia posterior ao *Tractatus*, Wittgenstein procura fazer justiça a esta intuição acerca da linguagem, relativa à sua complexidade. Esta observação (TLP 4.002), conclui precisamente com a afirmação de que “[o]s acordos tácitos para a compreensão da linguagem quotidiana [*Umgangssprache*] são enormemente complicados”, e condensa uma ideia orientadora do pensamento de Wittgenstein, que se desenvolve ao longo das investigações filosóficas pós-TLP, nas quais, o contraste entre as exigências que as concepções filosóficas exercem na linguagem, e o modo como a linguagem funciona, é tornado evidente através de um exercício incansável de clarificação do uso das palavras nos nossos jogos de linguagem. Nos *Cadernos* e no *Tractatus*, a exigência das nossas concepções é aí ainda vista como um pressentimento de que as soluções para as nossas perguntas são simples e satisfazem um desejo de simetria (o seu carácter problemático não é aí notado): “[o]s homens sempre pressentiram que devia existir um domínio de perguntas, cujas respostas – *a priori* – seriam simétricas e estariam ligadas a uma estrutura fechada e regular” (TLP 5.4541)²¹. Nas *Investigações Filosóficas*, aquela ideia orientadora do pensamento – que aceita a complexidade inerente da nossa linguagem – acaba por conduzir à constatação de que a exigência de simetria entre o domínio de perguntas e o domínio de

²¹ Cf. também, *Cadernos*, 5.3.1915: “[a] humanidade sempre suspeitou de que tem de haver um âmbito de questões em que residem as respostas simétricas e unidas – *a priori* – numa figura fechada e regular.”

respostas, e a sua ligação a uma estrutura fechada e regular, tem a ver com exigir explicações, “não por causa do seu conteúdo, mas por causa da sua forma” (IF, I, §217), o que revela, “da nossa parte, uma exigência arquitectónica; a explicação como um friso falso, que suporta coisa nenhuma” (*ibid.*)²². No *Tractatus*, a complexidade da linguagem é posta de lado, subtraída, ou melhor, é analisada e esmiuçada com o intuito de descobrir a simplicidade da forma lógica – que se mostra, e que a linguagem quotidiana, oculta. A única complexidade que persiste é a da proposição – que não é uma simples mistura de palavras, mas um retrato de um estado de coisas. Que assim seja, resulta de um desejo de simplicidade que se reflecte, por sua vez, quer na forma da obra – em observações que são destilações de intuições acerca da linguagem, do mundo, do pensamento (registadas em primeiro lugar nos *Cadernos* e que depois de seleccionadas e reformuladas, possuem um carácter de evidência, de última palavra) – quer no conteúdo, pois, o impulso orientador é o de chegar ao mais concreto, ao mais duro:

O meu método não é separar o duro do mole, mas ver a dureza do mole. (*Cadernos*, 1.5.1915, p. 68.)

Os nossos problemas não são os mais abstractos mas talvez os mais concretos que existem. (TLP 5.563)

Mais tarde, em 1938 (nas *Aulas Sobre Estética*), Wittgenstein irá dizer o seguinte acerca da dureza da necessidade lógica:

A ideia de uma superdureza. ‘A alavanca geométrica é mais dura do que qualquer alavanca poderá alguma vez ser. Não pode dobrar.’ Este é o caso da necessidade lógica. ‘A lógica é um mecanismo feito de um material infinitamente duro. A lógica não pode dobrar.’ (Bem, também não pode não dobrar.) Este é o modo como chegamos às supercoisas.²³

[A] fome de simplicidade.²⁴

Esta última observação, corresponde ao último registo das aulas sobre estética. Wittgenstein observa aí que, é essa fome, e aquilo que queremos que seja o caso, que nos

²² Cf. adicionalmente IF, I, §107.

²³ AeC, pp. 38-39.

²⁴ *Ibid.*, p. 71.

levam a preferir as soluções menos complicadas: “se a nossa explicação é complicada, é desagradável (...).”

Como observávamos acima, pode então dizer-se do TLP, que se constitui como uma série de exercícios perceptivos com vista a extrair a lógica da linguagem da linguagem quotidiana. Acresce a isto que, aquele que compreende Wittgenstein, tem que superar as suas proposições, “depois vê o mundo a direito.”²⁵:

As minhas proposições clarificam do seguinte modo, aquele que me compreende [*welcher mich versteht*], no fim reconhece-as como absurdas [*am Ende als unsinnig erkennt*], quando por elas – nelas – se elevou para lá delas. (Tem que, por assim dizer, deitar fora a escada, depois de ter subido por ela.)

Tem que superar [*überwinden*] estas proposições; depois vê o mundo a direito. (TLP 6.54. Trad. modificada.)

Wittgenstein refere-se às suas proposições, ao seu livro, como a escada que, depois de se subir por ela para lá dela – uma vez chegados à posição a partir da qual conseguimos ver o mundo a direito –, devemos deitar fora. Esse movimento de subida, corresponde ao exercício de leitura das proposições do *Tractatus*, que são degraus de compreensão – e de visão. Compreender alguma coisa é ver alguma coisa que até então estava oculta: a lógica da linguagem. Adicionalmente, e graças a essa compreensão, uma outra – que tem como resultado ultrapassar a tendência para falar do que não é passível de ser expresso na linguagem, i.e., aprender a manter silêncio, nos casos em que tudo o que possamos dizer será sempre incapaz de representar o sentimento de um excesso em relação ao mundo dos factos. Esse sentimento é incomunicável numa linguagem com sentido, é “inexprimível” (cf. TLP 6.522). Alfred Nordmann sublinha o facto de que com ‘inexprimível’ (*unaussprechlich*), Wittgenstein está a querer dizer “o que não pode ser posto em palavras”:

Em contextos quotidianos, a palavra alemã ‘*aussprechen*’ diz respeito à nossa capacidade de falar claramente, ou articular palavras. Enquanto tal, a palavra alemã é uma espécie de híbrido de ‘*ausdrücken*’ (exprimir, muito literalmente no sentido de espremer) e ‘*sprechen*’ (falar). Wittgenstein usa ‘*aussprechen*’ e a tradução ‘*expressar na fala*’ [*express in speech*] reflecte

²⁵ Itálico nosso.

assim que a palavra se refere a um modo particular de expressão. Quando expressamos alguma coisa num gesto, frase ou canção, realizamos uma espécie de manifestação externa: tornamos um sentimento ou uma ideia públicos ao pô-lo nesse gesto, frase ou canção. ‘*Aussprechen*’ é um caso especial de ‘*ausdrücken*’ ou expressão: diz respeito ao que pomos em palavras ou linguagem, sugerindo assim outra tradução de TLP 6.522: *Existe de facto o que não pode ser posto em palavras [there is indeed what cannot be put into words]*.²⁶

No entanto, como se verá, aquele sentimento encontra expressão na maneira como vivemos a nossa vida – e sobrevém na admiração do mundo como um todo limitado, visão cuja matriz é a contemplação estética –, e ao ver a vida com um olhar feliz, harmonioso.

Este estudo procura seguir o conselho que Wittgenstein dá a von Ficker para a leitura do livro, com o intuito de lhe mostrar o objectivo ou propósito da sua obra, na famosa carta que lhe envia em 1919, e na qual fala da parte que escreveu – e daquilo que aí expõe, a saber, os limites daquilo que pode ser dito (com clareza) – e da segunda parte não escrita, à qual atribui maior valor do que à que pôs em papel. O caminho sugerido por Wittgenstein a von Ficker, é a leitura do prefácio e das últimas observações do TLP (6.54-7) e, adicionalmente, a leitura de um esclarecimento que Wittgenstein realiza na carta, e que pretendia em tempos incluir no prefácio. Estas passagens são a chave para decifrar o alcance (negativo ou indirecto) daquilo que é escrito no *Tractatus*, a saber, a esfera da ética, intimamente ligada à estética, sobre a qual Wittgenstein considera ter obtido maior clareza, mantendo-se em silêncio, do que aqueles que sobre isso falam. O que está em jogo no prefácio, como vimos, liga-se ao que Wittgenstein apelida de problema cardinal da filosofia (na carta a Russell já referida), e consiste na distinção entre aquilo que pode ser dito (pensado) e aquilo que não pode ser dito, mas que pode ser mostrado. Assim, e em primeiro lugar, irá procurar-se investigar essa diferença entre o que pode ser dito com clareza e aquilo que não pode ser dito, mediante a consideração das condições que as proposições com sentido, de acordo com o *Tractatus*, devem reunir, para se tomarem em mãos em seguida as passagens que Wittgenstein considera esclarecerem o objectivo e resultado do livro. Por outras palavras, começa-se por averiguar a maneira como o livro traça “a linha da fronteira do pensamento ou melhor ainda – não do pensamento mas da expressão do pensamento (...) desenhada na linguagem” (TLP,

²⁶ Alfred Nordmann, *Wittgenstein’s Tractatus: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2005, pp. 50-51.

Prefácio) – para depois melhor ver do que se trata nas últimas observações, com a expressão “daquilo de que não se pode falar” (TLP 7). Assim, em primeiro lugar, será preciso esclarecer em que consiste a essência da proposição.

Para compreendermos em que consiste a essência da proposição, Wittgenstein aconselha-nos a pensar na escrita hieroglífica, “que representa pictoricamente os factos que descreve” (TLP, 4.016). Pode traçar-se a origem deste conselho na descoberta [*Einfall*]²⁷ acerca da linguagem – na visão ou compreensão súbita²⁸, de que as proposições são uma imagem da realidade que representam – à qual, como refere Ray Monk, Wittgenstein atribui imediatamente uma grande importância:

Isto consistia [a grande descoberta que Wittgenstein tinha sentido que era iminente] naquilo que é agora conhecido como ‘Teoria Pictórica da Linguagem’ [*Picture Theory of Language*] – a ideia de que as proposições são uma imagem da realidade que descrevem. A história de como esta ideia lhe ocorreu, contou-a Wittgenstein mais tarde na sua vida ao seu amigo G. H. von Wright, e foi contada muitas vezes desde então. Enquanto servia na Frente Oriental, assim conta a história, Wittgenstein leu numa revista o relatório de um processo em Paris que dizia respeito a um acidente de carro, no qual um modelo do acidente foi apresentado perante o tribunal. Ocorreu-

²⁷ Alfred Nordmann faz uso desta palavra para se referir ao espírito receptivo a descobertas – intuições – de Wittgenstein (no que diz respeito à lógica e ao modo como a linguagem se liga ao mundo), e que é perceptível em várias observações dos seus cadernos e diário: “Parece que enquanto trabalha, Wittgenstein está à espera que algo lhe ocorra. A palavra alemã para isto é ‘*einfallen*’, que quer dizer ‘ter uma ideia’ [*have an idea*] mas também, literalmente, ‘cair em’ [*fall into*] ou ‘invadir’ [*invade*]. De facto, o diário mostra que Wittgenstein estava à espera de tais ocorrências ou ideias antes de escrever o que se tornaria a primeira observação filosófica dos seus cadernos de guerra (...). Testemunhámos uma outra proeminente instância de uma tal *Einfall* nos *Cadernos*, quando vimos como a teoria pictórica da linguagem ocorreu a Wittgenstein com base num relato de jornal.” Alfred Nordmann, *Ibid.*, pp. 111-112. [Cita-se abaixo a passagem a que Nordmann se refere no final deste parágrafo.] Brian McGuinness (“Solipsism”, in *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*, Routledge, London and New York, 2002, p. 135, nota 10) partilha do mesmo pressuposto – da ideia de que Wittgenstein aguardava intuições que depois registava nos seus cadernos – quando afirma que Wittgenstein pensava “intuitivamente, e não discursivamente”:

“Não terá escapado à atenção que neste artigo eu assumo a posição de que o método de composição de Wittgenstein, a construção de um puzzle de *aperçus* extraídos dos seus cadernos, requer uma metodologia de interpretação que leva em conta o contexto, o contexto original, e os factos conhecidos da vida de Wittgenstein e das suas leituras. O argumento de superfície do resultado final deve ser seguido, mas com a devida consciência de que a necessidade de fazer caber uma nova observação numa estrutura já determinada antes do pensamento lhe ter ocorrido, pode ter tido efeitos de ajustamento. Isto pode ser sumariado dizendo que Wittgenstein pensava intuitivamente, não discursivamente.”

²⁸ A palavra *Einfall* também significa uma visão súbita e clara; a palavra *Einsicht* é sua parente. Ambas as palavras são boas para descrever a experiência de ver o ‘interior’ de uma coisa, i.e., ver nitidamente como uma coisa é, num momento de clareza. (Quanto ao nosso uso destas palavras para elucidar a experiência de Wittgenstein de uma *Einfall* ou *Einsicht*, gostaríamos de acrescentar e esclarecer que, neste estudo, não se está com esse uso a querer dizer que a iluminação súbita de Wittgenstein não se tenha seguido ao trabalho prévio e à reflexão sobre o assunto de que se ocupava, como se a ideia lhe tivesse ‘caído do céu’).

lhe que o modelo podia representar o acidente por causa da correspondência entre as partes do modelo (as miniaturas das casas, dos carros e das pessoas) e as coisas reais (casas, carros, pessoas). Ocorreu-lhe ainda que, nesta analogia, poderíamos dizer que uma *proposição* serve de modelo, ou *imagem*, de um estado de coisas, em virtude da correspondência semelhante entre as *suas* partes e o mundo. (...) Durante Outubro [de 1914], Wittgenstein desenvolveu as consequências desta ideia, que chamou ‘Teoria da Representação Lógica’ [‘Theory of Logic Portrayal’]. (...) Wittgenstein pensava nesta ideia como um avanço importante. Era, por assim dizer, uma fortificação valiosa que tinha de ser tomada se a lógica era para ser conquistada.²⁹

A passagem dos *Cadernos* que fala desta analogia, é a seguinte:

Na proposição constrói-se um mundo a título de experiência. (Como quando na sala de audiências de Paris se representa um acidente de carro com bonecos etc.)

Isto tem de resultar (a menos que eu fosse cego [*wenn ich nicht blind wäre*]) na essência da verdade.³⁰ (Trad. modificada.)

De facto, Wittgenstein considera *mesmo* que o exemplo é revelador: como bem nota Alfred Nordmann, a tradução corrente de “*wenn ich nicht blind wäre*” por “if I were not blind” (*cf. Notebooks*, p. 7 e adicionalmente *Cadernos*, p. 16: “se eu não estivesse cego”), teve o efeito de sugerir que o exemplo do tribunal de Paris ainda não “conter a resposta”³¹. A

²⁹ Ray Monk, *Wittgenstein: The Duty of Genius*, Vintage Books, London, 1991, pp. 117-118.

³⁰ *Cadernos*, 29.9.1914, p. 16.

³¹ Alfred Nordmann, *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*, p. 37, nota 55. Cf. também, a este respeito, Georg Henrik von Wright, “A Biographical Sketch”, in *Ludwig Wittgenstein: A Memoir by Norman Malcolm (With a Biographical Sketch by G. H. von Wright)*, Second Edition with *Wittgenstein's Letters to Malcolm*, Clarendon Press, Oxford, 2001, p. 8. G. H. von Wright conta como a ideia da linguagem ser uma imagem da realidade ocorreu a Wittgenstein, logo a seguir a referir-se ao facto de Wittgenstein estar a braços com o problema da *natureza da proposição*, e o modo como o faz, ilustra bem que esta era de facto a solução aguardada – a ideia que lhe permitiu fazer frente à tarefa de esclarecimento que o seu livro deveria cumprir: “Foi no Outono de 1914, na Frente Oriental. Wittgenstein estava a ler numa revista sobre um caso no tribunal de Paris, relativo a um acidente de carro. Durante o julgamento, foi apresentado um modelo em miniatura do acidente ao tribunal. O modelo servia aqui como uma proposição; quer dizer, como a descrição de um estado de coisas possíveis. Tem esta função graças à correspondência entre as partes do modelo (miniaturas das casas, carros, pessoas), e as coisas (casas, carros, pessoas) na realidade. Ocorria agora a Wittgenstein que poderíamos reverter a analogia, e dizer que a *proposição* serve de modelo ou *imagem*, em virtude da correspondência semelhante entre *as suas* partes e o mundo. A maneira como as partes da proposição se combinam – a *estrutura* da proposição – retrata a combinação possível de elementos na realidade, um estado de coisas possível.” A história, tal como a conta von Wright (que provavelmente a ouviu contar ao próprio Wittgenstein), é o relato

tradução proposta por Nordmann é, como o mesmo refere: “mais próxima do significado literal e filosófico: alguém que não está cego consegue ver a ligação entre modelo e realidade.” (*Ibid.*)

Wittgenstein considerava que “a lógica tem de cuidar de si própria” (*Cadernos*, 22.08.1914, p. 9; cf. TLP 5.473). Alguém que não está cego, pode, em princípio, vislumbrar a lógica da linguagem, basta para tanto torná-la visível – pois ela já está perfeitamente contida nas nossas frases – para depois nos retirarmos do cenário. O modelo do tribunal de Paris é especialmente importante, porque permite ver como a lógica trata de si própria, quer dizer, como transparece em proposições com sentido que são a imagem do facto que descrevem.

Sem nada dizer acerca da forma como os bonecos representam os carros, as casas e as pessoas reais, conseguimos compreender que, no modelo, os bonecos estão em vez dos carros, das casas e das pessoas, e que em conjunto eles apresentam uma situação: o modelo projecta a forma da sua ligação essencial ao caso, mediante a posição recíproca dos seus elementos, sendo capaz, sem mais elucidações, de representar o essencial da situação. Wittgenstein descobre aqui a pedra-de-toque para a sua tarefa filosófica, a desenvolver no TLP: mostrar como a linguagem e o pensamento espelham o mundo mediante proposições com sentido, sem cair em pseudoproposições acerca da lógica dos factos – tanto quanto possível. Wittgenstein tem de usar palavras para realizar a sua tarefa, o que implica da sua parte, como se verá posteriormente, ceder perante as exigências do que seria o método estritamente correcto em filosofia: “só dizer o que pode ser dito, i.e., as proposições das ciências naturais (...) e depois, quando alguém quisesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não tinha dado significado [*Bedeutung*] a certos sinais nas suas proposições. A esta pessoa o método pareceria ser frustrante – uma vez que não sentiria que lhe estávamos a ensinar filosofia – mas *este* seria o único método estritamente correcto.” (TLP 6.53)

nítido de um caso de iluminação repentina: a braços com um problema, quando lê sobre o modelo em Paris, Wittgenstein reconhece de imediato a solução – o relato revela-se como uma imagem da resposta – para a pergunta acerca da natureza da proposição com sentido (que consiste em retratar uma situação possível): como pode a proposição apresentar a realidade? Se, como uma miniatura, a proposição contiver todos os elementos do estado de coisas possível que apresenta, estruturados de modo semelhante, ela é um modelo ou imagem da realidade. É muito interessante que tenha sido um modelo em miniatura, em 3 dimensões, a providenciar a boa analogia a Wittgenstein: a miniatura converte em quadro, encena, condensa, em suma, representa, os elementos e as suas relações, e nós podemos vê-los a ambos sem precisarmos de uma explicação adicional, i.e., sem acrescentar nada à descrição que o modelo realiza. Norman Malcolm [*Ludwig Wittgenstein: A Memoir by Norman Malcolm (With a Biographical Sketch by G. H. von Wright)*, Second Edition with Wittgenstein's Letters to Malcolm, Clarendon Press, Oxford, 2001, p. 57], é da mesma opinião (i.e., da opinião de que este exemplo é mesmo revelador), e caracteriza este episódio como um momento de descoberta, como “origem da ideia principal do *Tractatus* – que a proposição é uma *imagem*.”

O exemplo do modelo do acidente de carro na sala de audiências do Tribunal de Paris, pressupõe a relação dos elementos, representados por bonecos, com as coisas reais: essa relação é uma relação interna como a que existe entre uma proposição e a situação que ela representa, entre a linguagem e o mundo.

A noção de relação interna (*internen Beziehung*) é central para a compreensão da representação pictórica dos estados de coisas que as proposições realizam, e é dela que irá partir-se a seguir.

1.1. Relações internas:

O disco fonográfico, o pensamento musical, a notação musical, as ondas sonoras, todos eles estão uns para os outros naquela relação interna de representação pictórica [*abbildenden internen Beziehung*] que é a que existe entre linguagem e mundo.

A construção lógica é comum a todos eles.

(Como no conto [*Märchen*³²], os dois jovens, os seus dois cavalos e os seus lírios. Todos são em certo sentido um.) (TLP 4.014. Trad. modificada.)

Que haja uma regra geral, através da qual o músico pode extrair a sinfonia da partitura, através da qual se pode inferir [*ableiten*] a sinfonia da linha do disco fonográfico, e segundo a primeira regra de novo a partitura, nisso consiste justamente a semelhança interna destas estruturas aparentemente tão diferentes. E essa regra é a lei da projecção, que projecta a sinfonia na linguagem da notação musical. É a regra da tradução da linguagem da notação musical para a linguagem do disco fonográfico. (TLP 4.0141. Trad. modificada.)

A ideia de relação interna entre disco fonográfico, pensamento musical, notação musical e ondas sonoras, serve aqui a Wittgenstein para chamar a nossa atenção para o que está em jogo na relação interna de representação pictórica que existe entre a linguagem e o mundo. Como se verá, é esta relação que permite compreender toda a lógica da representação,

³² Trata-se com certeza do conto de fadas *Die Goldkinder* dos Irmãos Grimm. (Ver excuro: *O conto “Die Goldkinder”*.)

e assim perceber como uma proposição expressa o seu sentido.

A analogia mostra que o que torna possível a transição entre coisas aparentemente tão diferentes, i.e., entre modelos ou estruturas [*Gebilde*] que à primeira vista não compararíamos graças à sua forma exterior, é a existência de uma semelhança interna – de uma correspondência – de uma ligação essencial, que permite chegar à sinfonia através da partitura, permite inferir a sinfonia da linha do disco fonográfico, e, do mesmo modo, ou seja, através da mesma regra, inferir novamente a partitura. Wittgenstein apelida esta regra de lei da projecção [*Gesetz der Projektion*]. É graças a ela que se consegue reconhecer aquilo que as estruturas têm em comum: a sua construção lógica, a qual, torna visível a conexão dos elementos que as constituem. Se várias estruturas possuem a mesma construção lógica, isso significa que há entre elas uma relação interna, ou seja, todas representam o mesmo modelo, pois existe uma correspondência entre as suas partes constituintes, e isso torna possível que, através da regra de projecção, se chegue a uma através da outra. Se compararmos o que sucede entre disco fonográfico e ondas sonoras com o que acontece com a expressão de sentido por parte da proposição:

Podemos dizer imediatamente: em vez de esta proposição tem este e este sentido: esta proposição apresenta este e este estado de coisas! [*dieser Satz stellt diesen und diesen Sachverhalt dar!*]³³

Ela retrata-o logicamente. [*Er bildet ihn logisch ab.*]

Só assim a *proposição* pode ser verdadeira ou falsa: só sendo *a imagem* de um estado de coisas pode ela concordar com a realidade.³⁴
(*Cadernos*, 2.10.14, pp. 17-18. Trad. modificada.)³⁵

A regra que determina se uma proposição tem sentido – se representa uma dada

³³ Cf. TLP 4.031: “Na proposição, uma situação [*Sachlage*] é como que construída a título de experiência [*probeweise*]. Pode-se dizer simplesmente: em vez de esta proposição tem este e este sentido, esta proposição apresenta esta e esta situação [*dieser Satz stellt diese und diese Sachlage dar*].” [Trad. modificada.]

³⁴ Cf. TLP 4.06: “A proposição só pode ser verdadeira ou falsa por ser uma imagem da realidade.” Cf. adicionalmente TLP 4.05 “Compare-se a realidade com a proposição.”

³⁵ No original lê-se: *Man Kann geradezu sagen: statt, dieser Satz hat diesen und diesen Sinn: dieser Satz stellt dieser und dieser Sachverhalt dar! / Er bildet ihn logisch ab. / Nur so kann der Satz wahr oder falsch sein: nur dadurch kann er mit der Wirklichkeit übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, daß er ein Bild eines Sachverhaltes ist.* Ludwig Wittgenstein, *Notebooks: 1914-1916*, G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe (eds.), German with an English translation by G. E. M. Anscombe, Harper Torchbooks, Harper & Row Publishers, New York and Evanston, 1979 [*Notebooks*], p. 8.

situação, ou, para sermos mais fiéis à letra, se apresenta um estado de coisas – é a regra de projecção, que se baseia na relação interna que existe entre a linguagem e o mundo, e revela, deste modo, as condições nas quais a proposição pode ser verdadeira ou falsa (todas as proposições com sentido possuem bipolaridade). A relação interna, que desempenha um papel fundamental de ancoragem entre a linguagem e o mundo, é, portanto, o ponto de partida da determinação de sentido, logo, da possibilidade da proposição enquanto imagem de um estado de coisas, concordar com a realidade. A averiguação de como uma proposição expressa sentido consiste, pois, na averiguação da relação interna entre a proposição e a situação que esta representa – entre a proposição e a projecção. Não se trata, portanto, de descobrir uma ligação externa entre linguagem e mundo que permita à proposição projectar uma imagem no mundo, mas de reconhecer o elo essencial que existe entre o nosso modo de expressão e a realidade.

Se entre a linguagem e o mundo existisse uma relação externa, poderíamos conceber a linguagem como independente do mundo. Nesse caso, a verdade da proposição teria que estar garantida antes de podermos compará-la com a realidade, caso contrário, ao partir da linguagem para o mundo, o resultado seria apenas uma ligação hipotética entre a proposição e a situação. Nada nos poderia garantir a expressão de sentido por parte da proposição, uma vez que a conexão entre os seus elementos e a situação teria sempre um carácter arbitrário³⁶. Seria igualmente impossível conceber a proposição como uma imagem da situação que representa³⁷.

³⁶ Um esclarecimento possível deste ponto é o facto das proposições, que descrevem um determinado estado de coisas, terem sentido; por seu turno os nomes têm significado, apenas em conexão com a proposição, ou melhor, apenas na conexão, contexto ou nexa de uma proposição (*nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Name Bedeutung*, TLP 3.3), e correspondem a objectos (cf. TLP 3.21, 3.22. e 3.263). A descrição de um objecto “é feita segundo as suas propriedades externas”, ao passo que “a proposição descreve a realidade segundo as suas propriedades internas” (TLP 4.023) – a proposição diz que as coisas se passam ‘assim’ (*so*), e é possível compreendê-la, saber qual é caso se for verdadeira, i.e., é possível compreendermos a situação que representa, pois a “proposição constrói um mundo com a ajuda de um andaime lógico, e por isso se pode também ver na proposição, como tudo se relaciona logicamente, *se* ela é verdadeira.” (TLP 4.023. Cf. adicionalmente TLP 4.021, e TLP 4.0311, citada abaixo). Apenas compreendemos o significado (*Bedeutung*) dos sinais simples, das palavras, se este nos for explicado, no entanto, “com as proposições fazemo-nos entender” (TLP 4.026). Enquanto que a fixação do sinal pode ter um carácter arbitrário, uma vez que a descrição dos objectos é feita segundo as suas propriedades externas, a descrição da realidade que a proposição realiza, é feita segundo as suas propriedades internas, de maneira que ela diz *como* as coisas se passam, que determinada situação é ‘assim’, e podemos compreendê-la – compreender o seu sentido – sem mais elucidações. Cf. adicionalmente TLP 5.552 e TLP 5.5521.

³⁷ Cf. *Cadernos*, 3.10.1914, p. 8: “A proposição *só afirma alguma coisa na medida em é uma imagem!*” Se o elo de ligação entre proposição e mundo fosse arbitrário, a proposição teria o carácter de uma conjectura impossível de comparar com o mundo, pois aí nada se afirmaria que dependesse dessa comparação para o estabelecimento da sua capacidade figurativa (e repositiva; trata-se de uma capacidade figurativa que é uma *Schilderung*, capaz

No entanto, a analogia apresentada por Wittgenstein (relativa à relação interna de representação pictórica existente entre disco fonográfico, pensamento musical, notação musical e ondas sonoras, e à que existe entre linguagem e mundo), afirma a existência de uma relação interna de representação pictórica entre a linguagem e o mundo, uma vez que aquilo que têm em comum possibilita, apesar da sua diferença aparente, que a linguagem chegue ao mundo – eles são em certo sentido um. (Como os dois jovens, os seus dois cavalos e os seus lírios.) Para que a confusão que possamos sentir por pensarmos em linguagem e mundo como coisas diferentes possa ser dissipada, Wittgenstein sugere que pensemos na relação entre linguagem e mundo como a que existe entre linguagens diferentes, e no método de projecção entre ambos como semelhante ao que “projecta a sinfonia na linguagem da notação musical”. A regra de projecção é semelhante à regra da tradução entre linguagens: a cada elemento de uma linguagem corresponde um elemento de outra linguagem – “regra da tradução da linguagem da notação musical para a linguagem do disco fonográfico”.

Assim,

Um nome está em vez de uma coisa, um outro em vez de outra coisa e entre si eles estão ligados. Assim o todo apresenta o estado de coisas como um quadro vivo [*lebendes Bild*]. (TLP 4.0311. Trad. modificada.)

O carácter pictórico do nosso modo de expressão tem a ver com a essência da proposição consistir na representação dos factos que descreve, de maneira que ela é um

de ilustrar os elementos que constituem aquilo que se descreve) – para que pudéssemos dizer que a proposição é uma imagem. Ou seja, nada poderia permitir que estabelecêssemos em definitivo uma proposição como imagem, como representação. No entanto, a concepção da proposição como imagem da situação que representa, mostra que a proposição é imagem de alguma coisa, quer dizer, ela afirma alguma coisa – acerca do mundo – e é comparável com uma situação, de maneira a estabelecermos a sua capacidade figurativa da mesma. Poderíamos então dizer que a comparação entre imagem e proposição não deixa brechas – a proposição é uma imagem, diríamos, mas não de outra coisa (de si mesma), na medida em que o que o que afirma acerca do mundo é simultaneamente o que a torna uma imagem da situação que representa. No entanto, a proposição diz menos do que aquilo que é projectado – embora não o diga, a proposição mostra a sua relação interna com o mundo, graças à sua construção lógica. (Voltar-se-á a este ponto no início da secção dedicada à *construção lógica*.) A proposição é imagem, *Bild*, daquilo que representa – a situação, o estado de coisas que retrata – e modelo, *Bild*, na medida em que aquilo que mostra é o que tem em comum com todas as proposições que possuem a mesma construção lógica. Enquanto quadro vivo, é alegoria – não poderíamos dizer “de si mesma” (será mais do que isso, uma vez que aquilo que mostra, ao tocar no mundo, é comum a todas as proposições que partilham consigo a mesma construção lógica, i.e., que estão na mesma relação interna de representação pictórica com a situação que representam), mas também não poderíamos dizer de outra coisa, se imaginarmos essa outra coisa como algo que lhe é estranho (como no fragmento de Novalis: “Imagem – não alegoria, não símbolo de algo que lhe é estranho: símbolo de si mesma.” Novalis, *Fragmentos de Novalis*, Rui Chafes, selecção, tradução e desenhos, Assírio & Alvim, 2ª edição, Lisboa, 2000, p. 49) e sem salvaguardar que o carácter simbólico da proposição tem a ver com aquilo que é em si a expressão do que tem em comum com outras proposições. (Ver mais à frente: *Forma lógica e imagem lógica. Sinal e símbolo*.)

“quadro vivo” do estado de coisas que apresenta – à proposição pertence tudo o que pertence à projecção.

O exemplo da escrita hieroglífica³⁸, através do qual Wittgenstein estabelece a essência da proposição naqueles termos, refere ainda um outro aspecto crucial relativo à natureza do nosso modo de expressar sentido, e que consiste no facto da escrita alfabética não ter perdido o essencial da representação pictórica, de tal modo que isso é visível no facto de “compreendermos o sentido do sinal proposicional sem que ele nos tenha sido explicado” (TLP 4.02) – o sinal proposicional, condensa ainda uma imagem, tem uma fisionomia que nos ajuda a compreendê-lo (e que nele se pode reconhecer, mesmo que implicitamente). Este ponto é esclarecedor, na medida em que também uma propriedade interna de um facto é como um traço de um rosto “(no sentido em que se fala dos traços do rosto)” (TLP 4.1221), de modo que podemos equacionar a compreensão do sinal proposicional sem que ele nos tenha sido explicado, com o reconhecimento de uma propriedade interna que é aí tornada patente.³⁹

Wittgenstein define uma propriedade interna como algo que “não é pensável que o [seu] objecto não possua” (TLP 4.123)⁴⁰ – mas também se refere a propriedade interna como “propriedade de estrutura” (4.122); do mesmo modo usa variavelmente “relação das estruturas” e “relação interna” (*ibid.*). Em TLP 4.122, Wittgenstein aponta uma característica fundamental destas propriedades e relações, nomeadamente, o facto da sua existência não poder afirmar-se mediante proposições, mas, pelo contrário, ela “mostra-se em proposições

³⁸ Como é bem sabido, a escrita hieroglífica é figurativa e simbólica e o seu carácter pictórico influencia a invenção de posteriores formas de escrita. Wittgenstein sublinha a dimensão figurativa da escrita, que não se perdeu com o nosso alfabeto, e sobrevive na forma das letras, que convocam ainda uma imagem, mediante a sua expressão escrita e, claro, um som. Por outras palavras, poderia dizer-se que elas são ainda símbolo e que ligam ainda, de maneira interna, som e imagem; estabelecem uma unidade, uma fisionomia, de traços particulares. Uma diferença importante entre a escrita hieroglífica (e também a escrita cuneiforme) e o alfabeto, é que, com o alfabeto estamos na posse de todos os caracteres necessários para dizer tudo – não precisamos de inventar novos caracteres para palavras que ainda não possuam uma expressão escrita. A notação simbólica do *Tractatus* é igualmente completa – capaz de dar conta de todas as relações.

³⁹ Juliet Floyd (*Aspects of Aspects*, ‘Penultimate Draft’ for *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Hans Sluga and David Stern, eds., second edition) propõe uma nova abordagem ao tema dos aspectos na filosofia tardia de Wittgenstein, que compreenda a sua origem na sua filosofia primeira, no âmbito do qual era uma nova versão – diferente – da ideia de Russell de conhecimento por *acquaintance* (contacto). Para o ponto aqui em questão, cf. p. 2: “Wittgenstein desenvolveu um símile que assemelha a noção de um ‘aspecto’ em lógica ao ‘semblante’ [‘look’] ou ‘carácter’ de um rosto, expressão facial ou propriedade [‘feature’]. Chame-se a esta ideia fisionómica o ‘símile-mestre’ [‘the master simile’]. Vejo-o como uma contribuição para a nossa compreensão da verdade.”

⁴⁰ O exemplo que Wittgenstein nos dá de algo que não é pensável que um objecto não possua, é o seguinte: “(Esta cor azul e aquela estão, *eo ipso*, na relação interna de mais escuro e mais claro. É impensável que estes dois objectos não estivessem nesta relação)”. (TLP 4.123). (Irá voltar-se a este exemplo.)

que apresentam aqueles estados de coisas e que tratam daqueles objectos.”⁴¹ Isto ilustra um ponto principal relativo à lógica da representação pictórica, que consiste no “pensamento fundamental”⁴² de que a lógica dos factos não pode ou não se deixa representar, pois ela não é delegável por mandato. O que acontece, no entanto, é que a lógica dos factos mostra-se, ou é tornada visível naquilo que é expresso, i.e., naquilo que é dito nas proposições com sentido (com poder de representação de um estado de coisas), através da sua construção lógica.

1.1.1. Relações internas – uma linha de continuidade no pensamento de Wittgenstein:

As relações internas dizem respeito às relações estruturais entre as proposições, de modo que reconhecê-las ajuda-nos a conseguir apreender o funcionamento da linguagem. Estas relações internas têm de ser vistas, ou seja, a construção lógica deve torná-las visíveis. É interessante que Wittgenstein esclareça a natureza, objectivo e resultado da filosofia, e estabeleça os seus limites (cf. TLP 4.111-4.115), referindo-se de seguida à distinção entre dizer e mostrar (cf. TLP 4.116-4.1212), e ao esclarecimento da natureza das relações internas, pois isso assinala a sua relevância para aquilo que Wittgenstein considerava o problema cardinal da filosofia.

A ideia de relações internas e a importância da sua visibilidade para a compreensão do funcionamento da linguagem, é de facto substancial e persiste na filosofia de Wittgenstein – por exemplo, nas *Investigações Filosóficas*, I, §122, na ideia de que a nossa gramática, da qual não temos uma visão nítida, poder ganhar clareza através de uma visão panorâmica – de uma apresentação sinóptica (*übersichtliche Darstellung*) –, que consiste precisamente na compreensão capaz de “ver ligações” (*Zusammenhänge sehen*). Wittgenstein sublinha a importância de encontrar e inventar “elos intermédios” (*Zwischengliedern*), e acrescenta que o conceito de visão panorâmica é de uma importância fundamental pois refere-se com ele ao

⁴¹ *Das Bestehen solcher internen Eigenschaften und Relationen kann aber nicht durch Sätze behauptet werden, sondern es zeigt sich in den Sätzen, welche jene Sachverhalte darstellen und von jenen Gegenständen handeln.* (Trad. modificada.)

⁴² “A possibilidade das proposições baseia-se no princípio dos sinais serem mandatários dos objectos. / O meu pensamento fundamental é que as ‘constantes lógicas’ não são mandatárias. Que a *lógica* dos factos não é delegável por mandato.” (TLP 4.0312) [*Die Möglichkeit des Satzes beruht auf dem Prinzip der Vertretung von Gegenständen durch Zeichen. / Mein Grundgedanke ist, dass die ‘logischen Konstanten’ nicht vertreten. Dass sich die Logik der Tatsachen nicht vertreten lässt.*]

seu modo de apresentação, à maneira como vê as coisas. A procura de clareza acerca das ligações existentes e a possibilidade de as tornar mais nítidas através dos elos intermédios que podemos reconhecer e inventar, conhece, na necessidade de tornar visíveis as relações internas entre uma proposição e a situação que representa, uma primeira versão (como se verá na Parte II deste estudo, nas IF, as diferenças, que aqueles elos intermédios põe em jogo, não serão menos importantes do que as semelhanças). Podemos assim traçar uma linha de continuidade no pensamento de Wittgenstein, que ilumina a importância da visão e da filosofia enquanto actividade que possibilita uma nova maneira de olhar para a linguagem, livre das confusões que os hábitos enraizados no nosso uso quotidiano das palavras podem originar. O conselho, *Denk nicht, sondern schau* (PU⁴³, §64), que é também um preceito do método filosófico de Wittgenstein, é outro caso exemplar da compreensão inalterada da filosofia enquanto actividade apoiada em exercícios do olhar.

A ideia de que uma propriedade é interna quando não é pensável que o seu objecto não a possua, e de que uma propriedade interna de um facto é semelhante ao traço de um rosto, expressam igualmente uma intuição acerca da linguagem que Wittgenstein não irá abandonar, e que tem a ver com o reconhecimento de uma fisionomia particular de uma palavra – uma maneira de expressar que compreendemos uma palavra, consiste, no pensamento de Wittgenstein posterior ao *Tractatus*, na possibilidade de atribuir um rosto ao significado de uma palavra mediante o desenho dos traços que ligam os vários usos que uma palavra pode ter nos vários jogos de linguagem onde é utilizada por nós.

1.2. Construção lógica (complexo e facto):

A construção lógica deve pois ser capaz de projectar uma imagem no mundo, através de uma proposição com sentido – que chega ao mundo, como uma seta⁴⁴ – sem no entanto expressar o que é projectado; por outras palavras, à proposição deve pertencer tudo o que pertence à projecção, mas não aquilo que é projectado⁴⁵. Isto apenas o pode exprimir ou

⁴³ PU: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte, Revised Fourth Edition by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Willey-Blackwell, UK, 2009.

⁴⁴ Cf. TLP 3.144: “(Os nomes assemelham-se a pontos, as proposições a setas: elas têm sentido.)”

⁴⁵ Cf. TLP 3.13: “À proposição pertence tudo o que pertence à projecção, mas não o que é projectado. (...)” Esta ideia significa ou aponta para a isomorfia entre linguagem e mundo, na medida em que as proposições, que

mostrar. A relação interna, na qual se alicerça o método de projecção de uma imagem no mundo mediante uma proposição, não é afirmada na proposição, mas esta torna-a visível porque é um modelo de um estado de coisas ou situação possível – na medida em que à proposição pode corresponder um facto na realidade, como o exemplo do modelo apresentado no tribunal de Paris ajuda a tornar claro⁴⁶.

Deste modo se vê que, a proposição que pode ser a imagem de um facto, deve, projectar-se no mundo tornando visível a relação interna que lhe permite concordar com a realidade, e mostrar as propriedades internas dos objectos dos quais trata. O exemplo (já citado em nota) que Wittgenstein nos dá de uma tal conexão interna de objectos (de objectos que não podemos conceber que não exibam uma determinada propriedade e se encontrem numa determinada relação) – “Esta cor azul e aquela estão, *eo ipso*, na relação interna de mais escuro e mais claro. É impensável que *estes* objectos não estivessem nesta relação” (TLP 4.123) – ilumina a questão da proposição ser articulada, ou seja, da proposição não ser uma lista de nomes para objectos sem conexão entre si⁴⁷, que tornasse arbitrário o uso do complexo *aRb* ou *bRa*. Wittgenstein coloca esta questão antes e em primeiro lugar, nos *Cadernos* (e o modo como o faz ajuda e elucidar o que está aqui em jogo), precisamente quando se refere ao modelo do acidente de carro no tribunal de Paris. A entrada é de 29.09.1914⁴⁸, e começa por mencionar o conceito geral de proposição que traz “também consigo um conceito muito geral da coordenação de proposição e estado de coisas” – o que

descrevem completamente um estado de coisas (a conexão entre coisas ou objectos) são imagens de factos, e “o mundo decompõe-se em factos.” (TLP 1.2) Que à proposição pertença tudo o que pertence à projecção, menos o que é projectado, mostra bem que a isomorfia entre linguagem e mundo é, de facto, abrangente: tal como os factos são mudos no que diz respeito à lógica que permeia o mundo, também a linguagem deve sê-lo: as proposições nada devem dizer das relações que tornam visíveis. A compreensão, a inteligibilidade e o reconhecimento da lógica, repousam assim na nossa capacidade de visão, na percepção.

⁴⁶ Cf. por exemplo TLP 4.124: “A existência de uma propriedade interna de uma situação possível, não é expressa através de uma proposição, mas exprime-se na proposição que a representa, através de uma propriedade interna desta proposição. (...)”. E adicionalmente TLP 4.125: “A existência de uma relação interna entre situações possíveis expressa-se na linguagem através de uma relação interna entre as proposições que a representam [*zwischen den sie darstellenden Sätzen aus*].”

⁴⁷ Cf., por exemplo, TLP 3.141: “A proposição não é uma mistura de palavras – como o tema musical não é uma mistura de notas). / A proposição é articulada.” (Irá voltar-se a esta passagem.)

⁴⁸ *Cadernos*, p. 16. Cf. adicionalmente *Notebooks*, p. 7: *Der allgemeine Begriff des Satzes führt auch einen ganz allgemeinen Begriff der Zuordnung von Satz und Sachverhalt mit sich: die Lösung aller meiner Fragen muß höchst einfach sein! / Im Satz wird ein Welt probeweise zusammengestellt. (Wie wenn im Pariser Gerichtssaal ein Automobilunglück mit Puppen etc. dargestellt wird.)* [“O conceito geral de proposição traz consigo um conceito muito geral da coordenação entre proposição e estado de coisas: a solução de todas as minhas perguntas deve ser *extremamente* simples! / Na proposição um mundo é constituído a título de experiência. (Como quando na sala de audiências em Paris se representa um acidente de carro com bonecos etc.)”]

desde logo sugere a possibilidade da proposição poder, a título de experiência, constituir um mundo⁴⁹. Wittgenstein desenha então duas figuras, A e B – uma figura à direita (A) e uma à esquerda (B) – e diz-nos que, “A esgrime com B” poderia afirmar o todo; com isto, Wittgenstein quer demonstrar que a proposição em escrita pictórica pode ser comparada com a realidade, de modo a determinar-se se é verdadeira ou falsa, uma vez que se escrevermos *aRb* somos capazes de representar com isso o essencial. Deste modo, fica garantida a possibilidade de retratar (*abbilden können*) as propriedades lógicas (pelo contrário, se tentássemos pôr no papel em imagens todos os estados coisas, não poderíamos estar tão certos de realizar a tarefa). O fundamental – a propriedade – é susceptível de ser mostrada.⁵⁰

Na primeira entrada do dia seguinte, Wittgenstein acrescenta que na imagem das figuras a esgrimir, a da direita representa algo, e a da esquerda representa algo também, no entanto, mesmo que não representassem, o facto de uma se encontrar à direita e a outra à esquerda, poderia ainda assim representar alguma coisa, nomeadamente, a sua posição recíproca – a sua relação. No entanto, isso acabaria por levar à possibilidade de veicular relações inexistentes – em bom rigor, se A e B nada representassem, não poderíamos realmente referir-nos a uma relação entre A e B; da mesma forma, seria arbitrário que A estivesse à direita e B à esquerda, pois a relação estrutural com qualquer situação possível em que a sua posição recíproca fosse garantida pelo sinal, não poderia ser afirmada, uma vez que nenhuma propriedade interna dos objectos existiria aí para ser veiculada. Wittgenstein acaba por concluir que todas as relações têm de ser lógicas, ou seja, têm de afirmar uma relação ou

⁴⁹ Ou seja, de descrever experimentalmente factos – que podem ser verdadeiros ou falsos (um estado de coisas possível). Isto irá auxiliar-nos a compreender a proposição 1.2 do *Tractatus*: “O mundo decompõe-se em factos.” Como diz Joachim Schulte, o mundo do *Tractatus* de que Wittgenstein fala, é, de algum modo, um mundo ordenado: “Não tenho uma percepção da mesa e das outras coisas como isoladas; pelo contrário, tenho uma percepção que tem sempre uma certa ordem. Vejo que a mesa está à esquerda da janela, que o lápis está na mesa, que as flores estão atrás da cortina. Isso, claro, não quer dizer que eu veja ‘o ser à esquerda’, ‘o ser em X ou atrás de Y’. Queremos dizer, antes, que o mundo de que Wittgenstein fala é um mundo de certo modo ordenado. Em paralelo ao mundo da percepção que acabou de se caracterizar, o mundo do *Tractatus* não consiste em fragmentos isolados ou pedaços. (...) por outras palavras, ‘decompõe-se em factos’ (1.2)” (Joachim Schulte, *Wittgenstein: An Introduction*, Sunny Series in Philosophy, George R. Lucas, Jr., series editor, William H. Brenner, John F. Holley, trad., State University of New York Press, Albany, 1992, p. 47.) Os factos do mundo tractariano são articulados – o que é o caso, é a existência de estados de coisas, i.e., de factos cujas imagens são proposições articuladas e que mostram uma conexão entre objectos (um estado de coisas, e não coisas ou uma lista de coisas).

⁵⁰ Cf. *ibid.* A dúvida, manifestada por Wittgenstein, quanto à tarefa de pôr no papel em imagens, todos os estados de coisas, tem a ver, talvez, não com a impossibilidade total do feito (“não temos a certeza se conseguimos”), mas com o facto de que não é necessário levá-lo a cabo, uma vez que o fundamental – a propriedade – é passível de ser mostrado. Não podemos, talvez, pôr no papel em imagens, todos os estados de coisas, mas a lógica que permeia a representação de todos os estados de coisas é susceptível de ser mostrada: o andaime lógico é tornado visível e isso é o que é importante salvaguardar – o modo como tudo se pode relacionar e que nos permite imaginar estados de coisas, imaginar como algo pode passar-se.

propriedade interna (lógica) do estado de coisas (uma conexão entre objectos) – só assim a sua existência é garantida pelo sinal e a proposição pode representar logicamente uma situação (a proposição deve possibilitar que vejamos a estrutura lógica da situação que a torna verdadeira ou falsa)⁵¹.

1.3. Pensamento e imagens:

O facto difere do simples complexo de sinais, na medida em que a sua complexidade é logicamente articulada, ou seja, na medida em que retrata a articulação ou coordenação interna dos elementos da realidade (a propriedade de estrutura ou propriedade interna dos objectos). Considerar as palavras, as notas musicais, as ondas sonoras, de maneira isolada ou desprovida de uma tal articulação, não é equivalente a pensar em proposições, partituras, pensamentos musicais ou melodias⁵²:

A proposição não é uma mistura de palavras. – (Como o tema musical não é uma mistura de notas.)

A proposição é articulada. (TLP 3.141)

Só os factos podem exprimir um sentido, um conjunto de nomes não pode. (TLP 3.142)

Uma melodia ou uma proposição têm partes e uma articulação que não é equivalente à simples mistura. Isto é muito claro no caso da música, pois embora possamos pensar em partes de uma melodia, e nas notas que partilha com outras melodias, não podemos contudo esperar que melodias que partilhem as mesmas notas tocadas numa ordem diferente, expressem o mesmo pensamento musical (e com certeza que o cenário é ainda mais complicado do que este, no que à execução da música diz respeito, na medida em que o *tempo* e o ritmo entram no jogo – interpretativo – inerente à inferência da música a partir da notação). Quer dizer, não podemos esperar ouvir a mesma música. Com as proposições o caso

⁵¹ Wittgenstein desenvolve esta ideia em várias observações durante o mês de Outubro, e uma observação, que regista no dia 25.10.1914, é subsidiária desta ideia acerca das propriedades e relações terem de ser lógicas (leia-se, internas, não hipotéticas), e permite mesmo esclarecê-la: “Mas lembra-te de que não há relações internas hipotéticas. Se for dada uma estrutura e uma relação estrutural com ela, então deve haver outra estrutura que tem aquela relação com a primeira. (Tal é inerente à essência das relações estruturais.)” *Cadernos*, p. 33.

⁵² Como o fazemos ao considerar os exemplos das observações que constituem TLP 4.014-4.0141.

é análogo: a ordem e a combinação das suas partes constituintes não são acidentais e expressam um sentido e um pensamento determinados. De facto, Wittgenstein refere-se ao sentido da proposição nos seguintes termos:

O método de projecção é pensar o sentido da proposição. (TLP 3.11)

A analogia da linguagem com a música, e a possibilidade de considerar o pensamento musical como fruto da projecção das notas da partitura, ou das linhas do disco fonográfico, possibilitam, por um lado, notar que essa projecção se realiza através da tradução da linguagem da notação musical em ondas sonoras, e, por outro, notar que, de modo semelhante ao caso da música, entre a linguagem e o pensamento, o método de projecção é como uma tradução do sentido da proposição – o pensamento uma imagem do facto que retrata. Em bom rigor, “[a] imagem lógica dos factos é o pensamento.” (TLP 3) Quer isto dizer que, a articulação lógica dos factos revela-se mediante o pensamento – que é uma imagem, ou reflexo da proposição que descreve o facto. Aquilo que caracteriza o *pensamento* é, assim, algo de *equivalente à essência da proposição*, que consiste precisamente em *retratar pictoricamente os factos que descreve*. Se, por um lado, o método de projecção é pensar o sentido da proposição, por outro lado, o pensamento com sentido é equivalente à proposição que espelha a realidade, que chega até ao mundo.

1.3.1. Relações musicais:

As relações musicais parecem ser, na verdade, as relações
fundamentais da Natureza.

Novalis⁵³

Nos *Cadernos*, Wittgenstein regista a seguinte observação a 29 de Janeiro de 1915: “A linguagem é articulada.” [*Die Sprache ist artikuliert.*] A observação – de 7 de Fevereiro de 1915 – que se segue a esta constatação acerca da linguagem em geral, é a seguinte:

Os temas musicais são em certo sentido proposições. O conhecimento da essência da lógica levará por este motivo ao conhecimento da essência da música. [*Die musikalischen Themen sind in gewissem Sinne Sätze. Die*

⁵³ *Fragmentos de Novalis*, p. 119.

Kenntnis des Wesens der Logik wird deshalb zur Kenntnis des Wesens der Musik führen.]

A analogia entre música e linguagem é aqui concebida de maneira vasta – já se observou a sua semelhança no que diz respeito às relações internas de representação pictórica. O exemplo que ilustra o caso das relações, refere-se explicitamente ao *pensamento* musical – aqui, nesta nota dos *Cadernos*, o que está em jogo é o facto de que os temas musicais são “em certo sentido *proposições*”⁵⁴, fortalecendo-se assim ainda mais a *ratio* da comparação entre música e linguagem – estamos autorizados a pensar na articulação das frases musicais e de considerarmos, à luz disso, a sua essência de modo semelhante à essência da lógica que, no *Tractatus*, é de carácter transcendental, anterior à experiência.

No entanto, entre a música e a linguagem há uma diferença que devemos tomar entre mãos, e que tem a ver com o silêncio a que as relações internas entre linguagem, pensamento e mundo estão votadas, e a música ser por excelência audível (o que, como se tentará mostrar, não põe em risco a analogia entre linguagem e música).

As relações internas exprimem-se na linguagem – não se dizem – a música, “ne se tait pas”⁵⁵. Ademais, a música, no *Tractatus*, “ilustra a resistência à análise da composição do sentido em átomos”, constituindo também “o exemplo daquilo em que consiste ‘modelizar’ a estrutura do mundo através da projecção de estruturas funcionais. Ela é uma ‘versão do mundo’ [‘version-monde’] (...) no domínio dos sons.”⁵⁶ Poderíamos dizer que a música está para a linguagem (e para o pensamento), tal como o mundo está para a linguagem (e para o pensamento) – isto é diferente de dizer que a música está para o mundo como a linguagem e o pensamento (que o espelham) – uma vez que a música é um mundo no “domínio dos sons”. A diferença entre o mundo da música e o mundo dos factos, reside nos factos serem mudos e na música ser audível, mas é precisamente aqui que também encontramos a boa comparação para as relações internas que são mostradas na linguagem, apesar de nada se poder dizer delas com sentido – elas são visíveis, como as relações musicais são audíveis. A música faz-nos chegar aos ouvidos as relações internas que podem discernir-se entre as ondas sonoras, o pensamento

⁵⁴ Itálico nosso.

⁵⁵ Antonia Soulez, *Pourquoi la Musique chez Wittgenstein ?* In https://www.academia.edu/7830376/I_-_Pourquoi_la_Musique_chez_Wittgenstein, p. 1 (Interpretamos a afirmação da autora neste sentido: a imagem do calar ou falar não é a boa imagem para falarmos de música.)

⁵⁶ Antonia Soulez, *ibid.*, pp. 1-2.

musical e a pauta. A audibilidade da música é o bom exemplo daquilo que é indizível numa linguagem com sentido – é o bom modelo do que significa uma proposição com sentido mostrar o que tem de ter em comum com a realidade para a poder de todo representar, mantendo isso mesmo em silêncio (quer dizer, não dizendo nada acerca da forma lógica, que é inseparável da proposição, i.e., que não podemos destacar da proposição para dela falar e que, em bom rigor, apenas é visível graças a essa inseparabilidade). Por outro lado, a audibilidade da música requer uma condição: eu ouço-a e acompanho as suas frases compreendendo-a, se resistir “à análise da composição do sentido em átomos”; por outras palavras, a escuta engloba o silêncio (do ouvinte atento e do espaço em que ressoa), propiciatório da compreensão do sentido musical.

Dizíamos nós que, destacar a forma lógica para dela falar, poria em risco a sua visibilidade: isto vincula-se a uma atitude em relação ao que está condensado nessa forma, e sobre a qual, com o auxílio de Pierre Hadot, se gostaria de dizer alguma coisa. Mas, primeiro, algumas considerações prévias que ajudarão a dar conteúdo ao que diremos acerca disso. Como se tentará mostrar neste estudo, o que caracteriza as linguagens simbólicas, de acordo com Wittgenstein, é que elas “são imagens daquilo que apresentam” (TLP 4.011) – elas tornam visível aquilo que têm em comum com aquilo que apresentam, por exemplo, a forma lógica. Wittgenstein recorre ao exemplo da notação musical para ilustrar de que maneira a fala e a expressão escrita, mesmo não parecendo à primeira vista ser imagens daquilo que apresentam – como “também a notação musical não parece à primeira vista ser uma imagem da música” (*ibid*) – são, apesar disso, mais do que meros sons ou impressões escritas sem sentido. Quer dizer, aquilo com que nos deparamos na proposição, são sinais que são símbolos, na medida em que mostram aquilo que têm em comum com a realidade. Wittgenstein sublinha que este aspecto figurativo da linguagem, se tornaria evidente se pensássemos na essência do sinal proposicional como composto de objectos espaciais, autorizando, de certo modo, a troca dos sinais escritos por objectos como “mesas, cadeiras, livros” (TLP 3.1431). Isto liga-se a algo anteriormente focado sobre o carácter pictórico da linguagem, que o nosso alfabeto não perdeu, mas que era patente na escrita hieroglífica. Dissemos então que, este traço, na escrita alfabética, sobrevive na fisionomia dos sinais: esta permite-nos compreender um sinal sem que ele nos tenha sido explicado, graças à forma escrita convocar uma imagem e um som, por outras palavras, graças à união, no sinal, de som e imagem (união esta que faz do sinal um símbolo, na medida em que configura aquilo que é comum entre a escrita e aquilo que esta evoca). O que a escrita alfabética perdeu em

capacidade figurativa evidente, ganhou em capacidade para dizer algo “novo com expressões velhas” (TLP 4.03), pois, com o alfabeto estamos na posse de todos os caracteres que precisamos para dizer tudo (não precisamos de inventar mais para palavras que ainda não tenham expressão escrita). A escrita simbólica do *Tractatus*, a notação lógica, tem este grau de completude, de alfabeto para dar conta das relações internas, para expressar a forma lógica que, como tínhamos dito, não pode separar-se da proposição por isso incorrer em riscos de perda de visibilidade – de compreensão, uma vez que, quando tentamos falar destas coisas, ultrapassamos os limites da linguagem com sentido. Posto isto, vejamos em que consiste aquela atitude em relação à forma lógica, a que nos referíamos acima, e que abordaremos com a ajuda de Pierre Hadot.

No ensaio que escreve sobre a história da ideia de natureza, Hadot dedica um subcapítulo ao tema da “Linguagem hieroglífica da Natureza”⁵⁷. Diz-nos aí que, a linguagem da natureza, é uma “linguagem que não funciona com a ajuda de palavras e do discurso, mas com a ajuda de sinais e símbolos, representados pelas formas dos diferentes seres. (...) As cifras da linguagem da natureza estão presentes como ‘assinaturas’ ou como hieróglifos.”⁵⁸ Hadot observa então que, o desenvolvimento profundo desta ideia resultou na concepção de cada ser particular ser como uma palavra desta linguagem (concebida já como linguagem divina): “uma palavra que se apresenta sob a forma de um sinal, de uma figura, correspondente ao que Deus exprime na Natureza. (...)” (*Ibid.*) Acresce que, observa Hadot, “[a] noção de hieróglifo, quer dizer, de sinal ou símbolo que representa uma essência” (*ibid.*), é algo que podemos encontrar em vários pensadores⁵⁹. A clarificação das diferenças entre os modos de encarar essa ideia nos vários pensadores de que fala, conduzem Pierre Hadot à constatação de que podemos falar de dois tipos de vozes que se fazem ouvir no que respeita à atitude a ter perante a linguagem hieroglífica da Natureza:

Duas vozes então se levantam, dois tipos de oráculos, que enunciam a atitude que devemos observar no que concerne aos hieróglifos da natureza. A primeira diz: o erro está em procurar compreender; a linguagem da natureza é, poderíamos dizer, expressão pura: fala por falar, a palavra é o seu

⁵⁷ Pierre Hadot, “Le Langage hiéroglyphique de la Nature”, in *Le Voile D’Isis, Essai Sur L’Histoire de L’Idée de Nature*, Gallimard, nrf essais, 2004, pp. 211-214.

⁵⁸ Pierre Hadot, *ibid.*, p. 211.

⁵⁹ Alguns exemplos do autor: Plotino, Thomas Browne, Hamman, Kant, Goethe, Novalis.

próprio ser e a sua alegria. A outra diz: a escrita verdadeira é um acorde na sinfonia do universo.

O autor acaba, no entanto, por concluir que as duas vozes querem “afirmar, no fundo, a mesma coisa: o hieróglifo não deve ser compreendido de maneira discursiva, ele deve ser percebido [*perçu*], como uma forma desenhada ou como uma melodia.”⁶⁰ É esta atitude perante o que se condensa na forma lógica que podemos encontrar em Wittgenstein: uma compreensão que é uma visão da forma da realidade, e uma escuta que engloba o silêncio. Por isso escolhemos para epígrafe o fragmento de Novalis acerca das relações musicais entendidas como relações fundamentais da Natureza. Na medida em que as relações internas expressas na linguagem, mas que a linguagem não pode exprimir, revelam o pensamento (a proposição com sentido) como acorde, um acordo harmónico ou soar em uníssono com um estado de coisas – uma situação possível no mundo –, elas expressam o essencial de maneira ‘audível’ com sentido, como na música (o pensamento musical).

Vejamos agora o que Wittgenstein nos diz acerca da melodia:

A melodia é uma espécie de tautologia, é fechada em si mesma; satisfaz-se a si mesma.⁶¹

Ouvir uma melodia não é redutível à audição das ondas sonoras enquanto projecção de uma construção lógica comum. Em primeiro lugar, que a melodia seja uma espécie de tautologia, significa que, da mesma maneira que uma tautologia prescinde de uma comparação com a realidade (sabemos à partida que ela é sempre verdadeira, pela inspecção da sua forma mediante as regras da sintaxe lógica), também a melodia tem essa forma de independência em relação à experiência. Quer isto dizer que ela “satisfaz-se a si mesma”, dispensando o encontro de uma estrutura paralela na experiência que a validasse. Com efeito, pode escusar-se a tal comparação porque, como diz Wittgenstein no último apontamento seu que citámos, a melodia é “fechada em si mesma” – o que se relaciona com o que pudemos observar antes em relação à música, mediante as palavras de Antonia Soulez⁶², nas quais a

⁶⁰ Pierre Hadot, *ibid.* p. 213.

⁶¹ *Cadernos*, 4.3.1915, p. 61.

⁶² Cf. também a este respeito: Paulo Tunhas, “Música e Pensamento a partir de Wittgenstein”, in *Wittgenstein, 50 años después*, Con aportaciones del I Congreso hispano-luso de Filosofía, Tomo II, Andoni Alonso Puelles, Carmén Galán Rodríguez, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 2003, pp. 61-84, mais precisamente, “1.- Música, lógica, linguagem, pensamento”, pp. 63-67.

autora diz que ela é como um mundo “no domínio dos sons”. Em segundo lugar, na medida em que é uma espécie de tautologia, a melodia remete para o limite do sentido, tornando-o perceptível para nós – não é *unsinnig* (é *sinnlos*), pertence ao âmbito das proposições, mas “na medida em que o zero faz parte do simbolismo matemático”⁶³.

Enquanto bom exemplo daquilo que na linguagem é indizível – inefável – a música é a pedra-de-toque *par excellence* para compreendermos uma descoberta que se encontra no coração do *Tractatus* e que é descrita assim por Pierre Hadot:

Descubro (...) que todo o ‘pensar’ não se reduz ao ‘dizer’, já que não posso ‘dizer’ a forma lógica, mas que posso vê-la, ela mostra-se a mim [*elle se montre à moi*]; e descubro igualmente que a minha própria linguagem é em certo sentido um inefável, que não posso dizê-la, que posso simplesmente vê-la ou ainda, que a linguagem cessa de ter sentido assim que queremos exprimir a linguagem enquanto linguagem. Longe de me proibir a noção de inefável, a linguagem abre-a para mim: porque eu quero falar exactamente e logicamente, sou obrigado a aceitar empregar uma linguagem que é inexacta logicamente, uma linguagem que não representa nada, mas que evoca.⁶⁴

A música ilustra de maneira privilegiada o fundo contra o qual todas as descrições possíveis na linguagem ganham profundidade, “o silêncio que é feito de tudo aquilo que não se pode exprimir no *Tractatus*, mas que se *exprime habilmente pela música*”.⁶⁵

A importância atribuída por Wittgenstein, quer à visão das relações internas de representação pictórica – que existem entre a linguagem e o mundo, mas que não se podem dizer –, quer à audição da música (que reclama uma resistência à análise da composição em átomos, sobretudo se tivermos em conta o que Wittgenstein nos diz sobre a melodia ser fechada em si mesma), impossibilitam caracterizarmos Wittgenstein como um filósofo exclusivamente centrado na visão. Embora o *Tractatus* esteja, como se disse no início deste

⁶³ Pierre Hadot, “Réflexions sur les limites du langage”, in *Wittgenstein et les limites du langage*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2010, p. 37.

⁶⁴ Pierre Hadot, “Réflexions sur les limites du langage”, in *Wittgenstein et les limites du langage*, pp. 45-46.

⁶⁵ Paula Carvalho, *L'interprétation Musicale et la dicibilité de l'intime: la relation intérieur – extérieur à partir des “Recherches Philosophiques” et des “Dernières Écrits de la Philosophie de la Psychologie”*, texto apresentado no Seminário “Langage et Vie: Formes de Vie” – 20.02.2014, Conférences 2013-2014, dans la cadre du séminaire de recherches du Pr. Antonia Soulez sur “Langage et Vie”, 3, Université de Paris 8, St. Denis / MSH Paris Nord, pp. 1-2.

estudo, em todo o lado marcado pela visão, Wittgenstein não esquece a audição: além da analogia entre música e linguagem, o silêncio a que somos persuadidos no final do livro, requer a escuta prévia, a audição atenta da voz do autor, que se solta das linhas do livro e vem ao nosso encontro em TLP 6.54, quando nos diz que as suas proposições clarificam quem o compreende: “quem me compreende (...) reconhece...” [*welcher mich versteht (...) erkennt...*]. Esta solidariedade da visão e da audição no *Tractatus* é, aliás, um aspecto do seu pensamento inicial que transita – com desenvolvimentos muito fecundos – para a sua filosofia posterior, pelo que constitui um traço de continuidade deveras importante para compreender o espírito com que escreve, do princípio ao fim.

Não é supérfluo recordar, em relação ao que acaba de se dizer sobre a importância da audição e da música, o que Wittgenstein comentou com o seu aluno Maurice Drury, quanto à possibilidade de vir a ser alguma vez compreendido:

É-me impossível dizer no meu livro uma palavra sobre tudo o que a música significou na minha vida. Como posso esperar ser compreendido?⁶⁶

Que Wittgenstein pergunte como pode ter esperança em vir algum dia a ser compreendido, devido a não ser capaz de dizer no seu livro uma palavra sobre o significado que a música teve na sua vida, tem talvez a ver com o facto de imaginar que os leitores que lhe cabiam em lote, pertencerem a um tempo profundamente marcado por uma visão científica do mundo, i.e., por uma visão do mundo que espera da ciência, e apenas da ciência, a solução para as suas inquietações e perplexidades – sem equacionar a possibilidade de também com a arte – com os “poetas e músicos”⁶⁷ –, poder aprender alguma coisa. Enquanto tal é uma época que dá pouca importância à escuta (à audição do ritmo das coisas, que estas pedem se forem para ser compreendidas). Wittgenstein não partilhava deste modo de pensar; no tempo em que vive tem de nadar contra a maré:

⁶⁶ Maurice O’C. Drury, “Conversations with Wittgenstein” in *The Danger of Words and Writings On Wittgenstein*, Wittgenstein Studies, David Berman, Michael Fitzgerald, John Hayes (ed. / intro.), Thoemmes Press, Bristol, 1999, p. 158. Trata-se de um excerto de uma conversa, de 1949, durante a qual Wittgenstein falou sobre o seu primeiro livro e sobre o livro que escrevia na altura, e que corresponde ao projecto das suas *Investigações Filosóficas*. Sobre esta conversa e sobre a importância da música na vida e na filosofia de Wittgenstein, cf. Béla Szabados, *Wittgenstein as Philosophical Tone-Poet: Philosophy and Music in dialogue*, sobretudo o capítulo, “A Life in Music”, pp. 19-38.

⁶⁷ Ms 162b 59v: 1930-1940, VB, p. 42.

O meu tipo de pensamento não é procurado nesta época presente, eu tenho de nadar com tanta força contra a maré. Talvez daqui a cem anos as pessoas realmente queiram o que estou a escrever.⁶⁸

O seu pensamento é inactual, e não é o caso que Wittgenstein não estivesse consciente disso. Irá voltar-se a este assunto neste estudo, contudo, um dos aspectos relativos à sua inactualidade pode auxiliar-nos a compreender o seu TLP, e não só o que escreve na altura em que tece estas observações – uma vez que a questão gravita em torno da importância da música na vida de Wittgenstein ser uma chave para o compreendermos –, pelo que o enunciaremos aqui. As explicações puramente científicas não interessavam Wittgenstein – neste ponto, está profundamente afastado de uma tendência que detecta nos seus contemporâneos e que consiste em esperar da ciência, as respostas para todos os nossos problemas. Por outro lado, o progresso, fito da ciência e unanimemente alvejado por todo o lado, também não era, a seus olhos, símbolo de uma melhoria, de uma maior compreensão do mundo. No entanto, é precisamente o tempo em que vive – e é este aspecto que queremos desde já sublinhar – que, por não partilhar o seu espírito, se revela a atmosfera necessária para a criação dos seus pensamentos: simultaneamente, como pensamentos que vão ter com ele, suscitados pela sua reflexão contra a corrente, e como pensamentos que visam mudar o estilo de pensamento.

1.4. Harmonia entre pensamento, mundo e linguagem:

O apuramento da essência da proposição revela a harmonia entre pensamento, mundo e linguagem. Do mesmo modo que a proposição se encontra numa relação interna – lógica, não arbitrária – com o mundo, também no que ao pensamento concerne, não se trata de criar um elo accidental entre pensamento e linguagem, mas de notar como na nossa linguagem, no nosso modo de expressão, portanto, no uso dos sinais para expressar um pensamento, as palavras, os sinais simples, se revestem de significado no contexto de uma proposição com sentido. A simbolização, por parte do pensamento, não é de carácter especial, ou diferente, da simbolização na proposição por meio de sinais, como bem nota Marie McGinn:

O mito ao qual Wittgenstein mais tarde sugeriu ter sucumbido no *Tractatus*, é o de que podemos pensar no uso da linguagem em ocasiões

⁶⁸ *Ibid.*

particulares para expressar pensamentos com um sentido definido, como um processo de tradução, no qual derivamos o sinal proposicional que expressa o pensamento do pensamento ele próprio. No entanto, ele não comete o erro de pensar no pensamento como o significado do sinal proposicional que o expressa, ou de pensar que os pensamentos simbolizam de uma maneira especial. Pelo contrario, o próprio pensamento é concebido como uma imagem lógica de um estado de coisas, que está completo antes da sua expressão, e que é depois revestido pelo sinal proposicional que o expressa.⁶⁹

A reflexão acerca das imagens, consideradas de uma maneira geral, e do pensamento, que se realizou, irá beneficiar, porventura, da reflexão que a seguir se realizará acerca da imagem lógica e da forma lógica – bem como da elucidação da concepção de sinal e de símbolo no *Tractatus* –, pois estas podem ajudar a melhor ilustrar em que consiste a expressão do pensamento.

A delimitação daquilo que é pensável com sentido pode apenas elaborar-se a partir do interior da linguagem (Wittgenstein adverte-nos disto no Prefácio [cf. TLP, pp. 27-28]), ou seja, da expressão do pensamento, de maneira que uma adicional averiguação acerca do que é o pensamento, só possa desenvolver-se em paralelo com o apuramento da forma que a representação e aquilo que é representado, partilham. *Wir machen uns Bilder der Tatsachen* (TLP 2.1.): “nós fazemo-nos imagens dos factos”, ou, “nós imaginamos factos”. Isto é intrínseco à simbolização na linguagem através de sinais. O modo como a linguagem simboliza – o modo como a linguagem nas várias expressões, escrita, falada, etc., expressa um facto – é visível no seu uso, e aponta para uma certa semelhança ou relação entre a imagem lógica (subjacente à “figurabilidade do nosso modo de expressão” [TLP 4.015] mediante proposições) e o símbolo – entre a forma lógica e as proposições e sinais que usamos para descrever uma dada situação. Importa salientar desde já este aspecto, implícito no que se dirá a seguir, e que tem a ver com a maneira como reconhecemos o símbolo no sinal, através do seu uso, ou seja, através do modo como o símbolo se torna perceptível pelos sentidos no sinal, permitindo-nos reconhecer a imagem lógica que é o modelo da proposição – e cuja relação interna com a situação que representa, faz dela uma imagem que partilha com a situação a mesma forma lógica.

A afirmação, *Wir machen uns Bilder der Tatsachen*, mostra que o facto da linguagem

⁶⁹ Marie McGinn, *Elucidating the ‘Tractatus’ – Wittgenstein’s Early Philosophy of Logic and Language*, p. 101.

simbolizar de uma certa forma, não é um ponto de chegada da averiguação acerca do modo como as nossas proposições têm sentido: é o funcionamento da linguagem na sua relação interna de representação pictórica com o mundo, e o facto dos homens fazerem imagens dos factos – e a capacidade para constituir, na proposição e a título de experiência, uma situação (cf. TLP 4.031), e de imaginar deste modo uma possibilidade de existência – que são o ponto de partida da investigação wittgensteiniana (que trata assim de traçar os limites do dizível e da expressão do pensamento a partir do interior, e, pode acrescentar-se, a partir da actividade humana, da nossa linguagem). Não se trata por isso de estabelecer em primeiro lugar o que faz das proposições representações pictóricas de uma situação possível, mas de desvelar como a nossa linguagem opera, através da investigação das características essenciais a uma imagem com poder de representação.

Com efeito, pensamento, imagem, facto, realidade, mundo, entrelaçam-se e ilustram-se mutuamente – graças à relação interna existente entre todos. (“Todos são em certo sentido um.”) Por este motivo, a caracterização da concepção de sinal e de símbolo no *Tractatus*, através da qual se procurará tornar nítido como o uso dos sinais reflecte o modo como a linguagem simboliza (e possibilita a visão daquela relação interna), elucida a compreensão do pensamento enquanto imagem lógica dos factos, na medida em que pode conceber-se o pensamento enquanto projecção do sinal proposicional.

1.5. Forma lógica e imagem lógica. Sinal e símbolo:

É a construção lógica comum que revela a semelhança interna das estruturas (que mostra a relação interna ou estrutural), possibilitando que se concebam como modelos. A relação interna existe entre as estruturas, na medida em que estas representam a mesma conexão dos elementos que as compõem, ou seja, na medida em que partilham a mesma construção lógica. As relações internas e a regra de projecção, acabam deste modo por remeter para a forma lógica:

O que cada imagem, qualquer que seja a sua forma, tem que ter em comum com a realidade para a poder de todo representar pictoricamente – correcta ou incorrectamente – é a forma lógica [*logisches Form*], isto é, a forma da realidade [*die Form der Wirklichkeit*]. (TLP 2.18)

Se a forma da representação pictórica é a forma lógica, então a

imagem chama-se imagem lógica [*logische Bild*]. (TLP 2.181)

Cada imagem *é também* uma imagem lógica. (Por outro lado, por exemplo, nem toda a imagem é uma imagem espacial). (TLP 2.181)

A imagem lógica pode representar pictoricamente o mundo. (TLP 2.19)

A imagem tem em comum com o que é representado pictoricamente [*Abgebildeten*] a forma lógica da representação pictórica. (TLP 2.2)

A forma lógica, ou forma da realidade, designa assim a semelhança interna – a equivalência – entre uma imagem e a realidade, ou seja, designa aquilo que é comum à imagem e à realidade e em virtude da qual a imagem pode representar pictoricamente uma dada situação, correcta ou incorrectamente. I.e., trata-se de uma representação pictórica possível, quer dizer, ela é passível de ser comparada com a realidade em virtude da semelhança estrutural, da isomorfia que possui com a realidade. O que é essencial é aquilo que é comum entre a imagem e o facto que representa, de modo que aquilo que a imagem lógica mostra é o que é comum a todas as imagens que podem ser usadas para representar uma dada situação: a forma lógica que é equivalente à forma da realidade.

A semelhança interna – a isomorfia – que existe entre linguagem e mundo, é assegurada na proposição através da descrição das propriedades internas da realidade, de tal modo que a proposição é um modelo ou imagem lógica de um estado de coisas. A partir do modelo, podemos construir proposições de estrutura semelhante, pois a forma lógica, enquanto forma da realidade, é a forma da imagem lógica, mediante a qual se pode chegar a uma estrutura através de outra. Neste sentido, a forma lógica, ao simbolizar a relação interna que existe entre imagem e realidade, é o que possibilita projectar, através das regras de representação pictórica, qualquer imagem cuja forma determine a sua ligação essencial ao mundo. Portanto, “cada imagem *é também* uma imagem lógica”. As imagens lógicas, cuja forma é a forma da realidade, possibilitam a representação pictórica de qualquer imagem que represente uma dada situação, da qual a imagem lógica é o modelo:

Uma proposição tem que comunicar um sentido novo com expressões velhas.

A proposição comunica-nos uma situação [*Sachlage*], tem por isso que estar *essencialmente* em conexão com a situação [*mit der Sachlage*]

zusammenhängen].

E a conexão [*Zusammenhang*] é justamente ser ela a sua imagem lógica.

A proposição só declara alguma coisa na medida em que é uma imagem. (TLP 4.03)

Comecemos pela última linha, de maneira a poder esclarecer melhor o que se tinha acabado de dizer: “[a] proposição só declara alguma coisa na medida em que ela é uma imagem” – quer isto dizer que, qualquer proposição é uma imagem lógica, na medida em que afirma uma determinada propriedade lógica (ou interna) e se constitui como a representação de uma dada situação. As imagens lógicas são as imagens mediante as quais qualquer proposição está em conexão com a situação; em última análise, é em virtude das imagens lógicas que podemos comunicar um sentido novo com as proposições, na medida em que as imagens lógicas são o modelo daquilo que é comum à imagem e à realidade – portanto aquilo que permite a qualquer nova proposição representar pictoricamente e expressar sentido.

A possibilidade de toda a comparação e de todas as analogias – por exemplo, a possibilidade de compararmos uma proposição com a realidade de maneira a determinar as condições da sua verdade ou falsidade – baseia-se em última análise na lógica da representação pictórica⁷⁰. Se retomarmos o exemplo do disco fonográfico, veremos que este se reporta a uma relação essencial entre os estados de coisas e o modelo ou estruturas que são a sua imagem lógica e aos quais é possível chegar através da regra de projecção. As imagens lógicas – que funcionam como modelos – espelham aquilo que há em comum entre a linguagem e o mundo, ou entre a proposição e a realidade⁷¹, permitindo-nos inferir (da mesma forma que se infere a sinfonia da linha do disco fonográfico, ou se extrai a sinfonia da partitura) da forma como as propriedades internas se combinam numa imagem, o estado de coisas que aí é representado. Tornam assim visível aquela lei da projecção, que se baseia na relação e semelhança internas, através da qual podemos chegar ao estado de coisas partindo de uma imagem lógica. Assim, novamente somos levados a considerar a forma lógica, a qual se espelha na linguagem e é o que possibilita que uma proposição comunique um sentido

⁷⁰ Cf. TLP 4.015: “A possibilidade de todas as analogias [*Gleichnisse*], de toda a figurabilidade [*Bildhaftigkeit*] do nosso modo de expressão, fundamenta-se na lógica da representação pictórica [*Logik der Abbildung*].”

⁷¹ Cf. TLP 2.12: “A imagem é um modelo da realidade”. [*Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit.*]

novo. A forma lógica, permite à linguagem simbolizar um facto, permite que uma proposição designe uma determinada situação, e reflecte-se no uso com sentido da linguagem⁷². No que diz respeito à representação pictórica, o que importa de facto considerar é o nosso modo de expressão – os usos com sentido – pois é fundamental que essa representação pictórica não se apoie em algo hipotético (numa ligação externa entre a linguagem e o mundo), mas na ligação essencial que existe entre a linguagem e o mundo, e que é exibida na forma lógica.

A coincidência entre forma lógica e forma de representação pictórica, que fazem de uma imagem uma imagem lógica, possibilita, de certo modo, conceber-se a imagem lógica como o símbolo que é tornado visível no sinal escrito ou falado:

Para reconhecer o símbolo no sinal [*Um das Symbol am Zeichen zu erkennen*] tem que se considerar o seu uso com sentido [*muss man auf den sinnvolle Gebraucht achten*]. (TLP 3.326)

O sinal é o que no símbolo é perceptível pelos sentidos [*Das Zeichen ist das sinnlich Wahrnehmbare am Symbol*]. (TLP 3.32)

Este uso, como afirma Elizabeth Anscombe, apoiando-se no que Wittgenstein diz no *Tractatus* acerca do assunto (cf. TLP 3.325-3.33), não se reporta ao uso tal como ele é considerado nas *Investigações Filosóficas*, mas à aplicação lógico-sintáctica:

Com ‘aplicação’ ele não queria dizer ‘papel na vida’, ‘uso’, ‘prática do uso’ no sentido das *Investigações Filosóficas*; queria dizer ‘aplicação lógico-sintáctica’ (i.e., aquele tipo de diferença entre os papéis sintácticos das palavras dos quais se ocupa um lógico). ‘Apenas em conjunto com a sua aplicação lógico-sintáctica é que um sinal determina a forma lógica’ (3.327). E é por possuir uma forma lógica que a proposição foi capaz de expressar um sentido.

Mas é deveras impossível discernir a forma lógica na linguagem quotidiana. (...)

Isto ilustra o ponto de vista de Wittgenstein sobre a diferença entre a linguagem quotidiana e uma boa notação simbólica. (...) [A] ordem ideal que

⁷² Cf. *Cadernos*, 11.9.1916, p. 122: “O modo e a maneira como a linguagem designa reflecte-se, de novo, no seu uso.” [*Die Art und Weise, wie die Sprache bezeichnet, spiegelt sich in ihrem Gebrauche wieder.*] (Trad. modificada.)

caracteriza a linguagem está presente em cada frase da linguagem quotidiana (...). [D]e acordo com Wittgenstein, estudamos lógica e construímos simbolismos lógicos: de maneira a compreender a ‘lógica da linguagem’, de maneira a ver como a linguagem espelha a realidade.

Queremos, com uma teoria pictórica [*picture-theory*], poder dizer que a característica expressiva da linguagem é a de que *sinais combinam-se de maneiras determinadas*.⁷³

A boa notação simbólica deve assim permitir revelar a lógica da linguagem, deve torná-la visível, não se tratando portanto de um conjunto de regras de projecção que ditem o modo como a linguagem deve funcionar de maneira a funcionar perfeitamente, mas de um instrumento de elucidação – uma vez que a ordem ideal da linguagem está já presente em cada frase da nossa linguagem quotidiana⁷⁴. No entanto, como se viu em TLP 4.002, esta linguagem é uma parte do organismo humano e não é menos complicada do que este, pelo que é, como nos diz Elizabeth Anscombe, “deveras impossível discernir a forma lógica na linguagem quotidiana”. Esta dificuldade justifica o estudo da lógica e a tentativa de tornar claras as regras de projecção que permitem a uma proposição ser uma imagem de um facto, através de uma notação que possibilite evitar as confusões que a linguagem quotidiana pode provocar⁷⁵. Estas confusões têm a ver, ou surgem, graças à frequência com que a “mesma

⁷³ G. E. M. Anscombe, *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Themes in the Philosophy of Wittgenstein, Wittgenstein Studies, St. Augustine's Press, United States, 2001, pp. 91-92. A posição de Anscombe, quanto ao carácter do uso no *Tractatus*, é, de facto, conforme ao que mais tarde, em 1929, Wittgenstein afirma no seu artigo *Some Remarks On Logical Form*. No início do texto Wittgenstein fala da linguagem quotidiana [*ordinary language*], mais precisamente, da sintaxe da linguagem quotidiana, e declara que esta não se adequa ao propósito de averiguar em que conexões apenas uma palavra concede sentido e exclui desse modo estruturas sem sentido [*nonsensical structures*]: “Não previne, em todos os casos, a construção de pseudoproposições sem sentido (construções como ‘o vermelho é mais alto que o verde’ ou ‘a Realidade, embora seja um *em si próprio*, deve também ser capaz de se tornar um *para mim próprio*’, etc.)” Ludwig Wittgenstein, “Some Remarks on Logical Form”, in PO, pp. 29-35 [SRLF], p. 29.

⁷⁴ Cf. TLP 5.5563.

⁷⁵ Anscombe não se refere só ao estudo da lógica, refere-se também a uma teoria pictórica (a chamada teoria pictórica da linguagem do *Tractatus*, à qual Monk se refere na citação acima transcrita) que permitiria dizer que a característica expressiva da linguagem é a de que certos sinais se combinam de determinada maneira. De facto, está em jogo no TLP descobrir os modos de combinação de sinais possíveis, com sentido – no entanto, essa descoberta não é, aos olhos de Wittgenstein, uma teoria (veja-se, e.g., TLP 4.112: “A filosofia não é uma doutrina, mas uma actividade”, ou o prefácio do *Tractatus* – “*kein Lehrbuch*” [*Abhandlung*, p. 7]), mediante a qual poderíamos fazer face à linguagem e à sua aparente confusão. A descoberta das combinações possíveis de sinais é antes fruto de uma investigação acerca da linguagem cujo resultado não é teórico mas que pretende ser crítico, quer dizer, Wittgenstein não propõe uma teoria e embora tenha em vista munir-nos de um instrumento de elucidação – a boa notação simbólica – e de “crítica da linguagem” (TLP 4.0031), isso não implica da sua parte acrescentar à linguagem condições de sentido que estariam à partida ausentes, por via de um sistema que trouxesse ordem onde reina o caos. Se a linguagem está já em ordem e se a lógica deve cuidar de si própria, o estudo da lógica, o esforço compreensivo – que é um exercício de percepção, uma vez que, como Wittgenstein

palavra designa de modo e maneira diferentes [*dasselbe Wort auf verschiedene Art und Weise bezeichnet*]” (TLP 3.323), portanto, com o facto de que a mesma palavra “pertence a símbolos diferentes [*also verschiedene Symbolen gehört*] – ou sucede que, duas palavras que designam de modos e maneiras diferentes, são aparentemente empregues na proposição do mesmo modo e maneira [*oder, dass Zwei Wörter, die auf verschiedene Art und Weise bezeichnen, äußerlich in der gleichen Weise im Satz angewandt werden*]” (*Ibid.*). Na linguagem quotidiana, apesar da sua ordem, a mesma palavra pode designar de maneiras diferentes⁷⁶, ou duas palavras podem *aparentemente* ser empregues da mesma maneira, de maneira que é tarefa do lógico notar estas diferenças subtis – “(...) aquele tipo de diferença entre os papéis sintácticos das palavras dos quais se ocupa um lógico (...)” – e desmascarar a lógica subjacente às proposições com sentido, por meio de uma linguagem simbólica que obedeça à “gramática *lógica* – à sintaxe lógica” (TLP 3.325), i.e., que retrate o símbolo de forma nítida, por outras palavras, que não utilize o mesmo sinal para símbolos diferentes. Deve então possibilitar o reconhecimento do símbolo no sinal mediante o seu uso com sentido, ou seja, na sua aplicação sintáctica, pois apenas assim pode apreender-se a sua forma lógica, e ver-se como uma proposição expressa o seu sentido⁷⁷. A título de clarificação, recorde-se que apenas as proposições têm sentido; por seu turno os nomes têm significado, apenas em conexão com a proposição, e correspondem a objectos (cf. TLP 3.3) – é apenas no contexto da proposição, no âmbito da conexão dos elementos proposicionais, que os sinais podem designar, daí que

nota e Anscombe recupera no seu texto, a lógica está encoberta e é impossível adivinhar a forma do seu corpo sob as roupas que a cobrem – não tem como objectivo dizer como deve a linguagem operar, mas mostrar como ela opera quando tem sentido. Esta é uma tarefa a realizar a partir do interior da linguagem – uma teoria que impusesse condições de sentido teria que ter a sua origem num ponto de vista exterior, ilusório, para lá da fronteira (cf., TLP, Prefácio, pp. 27-28). (Em bom rigor, enquanto sistema, o *Tractatus* não é um corpo teórico, mas uma forma sistemática – uma forma que, mediante a numeração precisa das suas proposições, apresenta sistematicamente uma série de elucidações ou clarificações que não pretendem constituir-se como doutrina, mas como descrições precisas do funcionamento da linguagem.)

⁷⁶ Wittgenstein dá-nos um exemplo de um tal caso: “Na proposição: ‘Verde é verde’ – em que a primeira palavra é um nome próprio, a última um adjectivo – estas palavras não têm apenas um significado [*Bedeutung*] diferente, mas são *símbolos diferentes* [*verschiedene Symbole*].” (TLP 3.323. Trad. modificada.)

Uma leitura deste exemplo é apresentada por James Conant em “Two Conceptions of *Die Überwindung der Metaphysik*, Carnap and Early Wittgenstein”, in *Wittgenstein in America*, Timothy McCarthy, Sean C. Stidd (eds.), Clarendon Press, Oxford, 2001, pp. 13-61 (cf. sobretudo pp. 26-28). Conant defende que o objectivo do exemplo é precisamente “mostrar-nos que não conseguimos, partindo da notação da linguagem quotidiana, determinar como um certo sinal (e.g., ‘verde’ ou ‘é’) simboliza numa certa instância.” (*Ibid.* p. 28.)

⁷⁷ Cf. TLP 3.262: “O que não é expresso pelos sinais, é mostrado pela sua aplicação. O que os sinais condensam, é enunciado no seu emprego.” [*Was in den Zeichen nicht Ausdrückt kommt, das zeigt ihre Anwendung. Was die Zeichen verschlucken, das spricht ihre Anwendung aus.*] A forma lógica, que a proposição não pode declarar, mas que mostra, revela-se na aplicação dos sinais. Estes expressam sentido, mostram, mediante o modo como a proposição simboliza através da sua construção lógica, a sua ligação essencial ao mundo.

apenas tendo em consideração a aplicação e o papel sintáctico das palavras, seja possível dar conta das diferenças subtis para a utilização de sinais distintos que pertencem a símbolos diferentes.

O conjunto de observações que constituem o desenvolvimento da proposição 3.3, e que tratam ainda do símbolo e do sinal, da expressão e da designação, acabam por conduzir (em 3.4) à consideração da determinação do espaço lógico por parte da proposição. Para que possamos apreciar melhor o conteúdo dessas observações, vejamos em primeiro lugar, 3.12 – aí, Wittgenstein declara que a “proposição é o sinal proposicional na sua relação projectiva com o mundo” [*der Satz ist das Satzzeichen in seiner projektiven Beziehung zur Welt*]. O esclarecimento subsequente desta ideia – do sinal proposicional, de que este é um facto, e (tendo em conta o que até aqui se apurou acerca da relação interna entre proposições e imagens), que isso significa que o sinal proposicional é uma imagem, ou seja, que se projecta no mundo – irá facilitar compreender o que significa a proposição com sentido garantir a existência do espaço lógico.

Convém desde logo notar que, o facto do sinal proposicional se referir à proposição *na sua relação projectiva com o mundo*, pressupõe que o sinal proposicional é a proposição com sentido, pois apenas as proposições que são *sinnvoll* estão nessa relação com o mundo e são uma imagem de um determinado estado de coisas. Vejamos: “[o] sinal proposicional consiste, nos seus elementos, as palavras, nele se relacionarem de um determinado modo e maneira.” (TLP 3.1 4. Trad. modificada.)⁷⁸ Ou seja, o sinal proposicional apresenta uma dada conexão interna, uma certa articulação dos seus elementos, das palavras – o que desde logo define a sua possibilidade de concordar com a realidade, uma vez que a proposição articulada reflecte desse modo o *so Sein*, revelando-se capaz de representar a complexidade inerente à situação que descreve, na medida em que diz como as coisas são (se é verdadeira). A articulação interna das palavras no sinal proposicional determina o essencial da proposição, que consiste na sua capacidade de *retratar* uma propriedade interna dos factos que descreve, na medida em que veicula uma relação existente entre elementos na realidade, aos quais corresponde a combinação dos elementos da proposição. Graças a esta sua capacidade projectiva, pode dizer-se que o sinal proposicional está numa relação interna de representação pictórica com a realidade, e que por este motivo mostra como as coisas se passam – em última análise, “[o]

⁷⁸ *Das Satzzeichen besteht darin, dass sich seine Elemente, die Wörter, in ihm auf bestimmte Art und Weise zu einander verhalten. (...)*

sinal proposicional é um facto.” [*Das Satzzeichen ist eine Tatsache.*] (*Ibid.*)

Wittgenstein parece estar aqui ocupado com uma distinção fina entre sinal e sinal proposicional, à qual se junta a precisão dos termos símbolo e expressão. A subtilidade da sua investigação acerca destas diferenças, possibilita a análise do modo como a proposição expressa sentido, como chega até ao mundo, pois torna nítidas as características, ou as condições, que uma expressão [*Ausdruck*] com sentido [*sinnvoll*] deve reunir.

Em primeiro lugar, como se viu, o sinal proposicional é a proposição na sua relação projectiva – e interna – com o mundo e tem sentido porque retrata uma dada situação. No que diz respeito aos objectos, Wittgenstein considera que um nome é um sinal na medida em que se relaciona com um objecto – nos dois casos, é graças à relação (projectiva) que os sinais têm com o mundo, que estamos face a símbolos (e não face a meros sons ou a inscrições⁷⁹). Vejamos em mais pormenor o que nos diz Wittgenstein em relação aos nomes:

O nome significa [*bedeutet*] o objecto. O objecto é o seu significado
[*Der Gegenstand ist seine Bedeutung.*] (‘A’ é o mesmo sinal que ‘A’.) (TLP
3.203. Trad. modificada.)

“‘A’ é o mesmo sinal que ‘A’”, estabelece a insusceptibilidade de analisarmos adicionalmente os sinais simples que usamos na proposição e cuja aplicação consiste em nomear um objecto: o nome é um sinal simples, primitivo [*Urzeichen*]⁸⁰, pelo que não é possível decompor um nome através de uma definição. O nome é como um ponto, e apenas toca a realidade no âmbito de uma proposição com sentido que diga como uma coisa é – não o que ela é. Podemos falar de objectos, descrever a sua configuração, mas a expressão (de sentido) cabe à proposição na sua relação projectiva com a realidade. A nomeação é uma relação (de significação) que existe apenas entre o sinal simples e o objecto (no contexto de uma proposição) – e os *nomes* correspondem à utilização dos sinais simples, portanto, à sua

⁷⁹ Cf. TLP 3.1431: “A essência do sinal proposicional torna-se muito clara, se em vez de composto de sinais escritos, o pensamos composto de objectos espaciais (como mesas, cadeiras, livros). / A posição espacial recíproca destas coisas exprime então o sentido da proposição.” E adicionalmente, TLP 4.011: “À primeira vista a proposição parece – como quando está impressa no papel – não ser uma imagem da realidade que trata. Mas também a notação musical não parece à primeira vista ser uma imagem da música, nem a nossa notação fonética (o alfabeto) uma imagem da nossa fala. / E contudo estas linguagens simbólicas provam ser, mesmo no sentido vulgar, imagens daquilo que representam.” O que caracteriza estes sinais e os distingue de meros sons ou impressões escritas sem sentido, é que são linguagens *simbólicas*, e portanto a sua forma assinala aquilo que têm em *comum* com o que representam, tornando-se desse modo “em imagens daquilo que representam.”

⁸⁰ Cf. TLP 3.26: “O nome não pode ser decomposto através de nenhuma definição; é um sinal primitivo [*Urzeichen*].”

aplicação lógico-sintáctica. Entre a proposição e a situação que esta descreve não existe uma relação de nomeação – a proposição não tem significado, tem sentido⁸¹. Apenas os nomes têm significado e correspondem a objectos, eles são os seus representantes, os seus mandatários:

O nome é mandatário do objecto na proposição. [*Der Name vertritt im Satz den Gegenstand.*] (TLP 3.22)

Aos objectos só posso dar *nomes*. Os sinais são os seus mandatários [*Zeichen vertreten sie*]. Só posso falar *deles*, não posso *exprimi-los* [*Ich kann nur von ihnen sprechen, sie aussprechen kann ich nicht*]. Uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, não o *que ela é*. [*Ein Satz kann nur sagen, wie ein Ding ist, nicht was es ist.*] (TLP 3.221)

A proposição descreve uma situação e é apenas no âmbito desta descrição que, através da utilização dos sinais simples, é possível referir-mo-nos a objectos – à sua configuração.⁸² Por este motivo é que as elucidações [*Erläuterungen*]⁸³ só podem ser compreendidas se o significado dos sinais primitivos (dos nomes) já for conhecido.

O facto de que os nomes são mandatários dos objectos na proposição, determina, no que concerne ao sentido, que a proposição veicula efectivamente a existência de uma certa configuração de objectos na realidade, aos quais corresponde a configuração dos sinais simples na proposição – se, por um lado, os nomes significam objectos *apenas* no contexto da proposição (*cf.* TLP 3.3), por outro lado, a expressão de sentido por parte da proposição apenas é possível se, à coordenação interna dos seus elementos, corresponder uma coordenação interna de elementos na realidade⁸⁴.

À expressão de sentido, Wittgenstein chama símbolo:

A cada parte da proposição, que caracteriza o seu sentido, chamo uma

⁸¹ Cf. TLP 3.2: “Uma situação [*Sachlage*] pode ser descrita, mas não pode ter um *nome* [*kann man nicht benennen*].

⁸² Cf. TLP 3.202 e TLP 3.21

⁸³ Cf. TLP 3.263: “Os significados dos sinais primitivos [*Die Bedeutung von Urzeichen*] podem ser esclarecidos através de elucidações [*können durch Erläuterungen erklärt werden*]. Elucidações são proposições que contêm sinais primitivos. Assim só podem ser compreendidas, se os significados destes sinais já são conhecidos.” (Trad. modificada.)

⁸⁴ Cf. TLP 3.23: “A exigência da possibilidade dos sinais simples é a exigência da determinação de sentido. [*Die Forderung der Möglichkeit der einfachen Zeichen ist die Forderung der Bestimmtheit des Sinnes.*]”

expressão (símbolo).

(A própria proposição é uma expressão.)

Expressão é tudo o que, sendo essencial para o sentido da proposição, as proposições podem ter em comum entre si.

A proposição assinala uma forma e um conteúdo. (TLP 3.31)

A expressão pressupõe as formas de todas as proposições em que pode ocorrer. É a marca característica comum de uma classe de proposições [*Klasse von Sätzen*]. (TLP 3.311)

Símbolo, é não só o que é essencial à expressão de sentido por parte da proposição – ou aquilo que na proposição caracteriza o seu sentido – como é também aquilo que as várias proposições nas quais pode ocorrer, têm em comum. Tomemos por exemplo uma determinação do objecto ‘A’: ‘A’ é colorido. Esta expressão pressupõe as formas de todas as proposições em que pode ocorrer, de tal modo que “[é] a marca característica comum de uma classe de proposições”. No entanto, e uma vez que se trata de uma determinação de um objecto, esta expressão apenas adquire sentido no âmbito de uma proposição:

A expressão é então representada através de uma variável, cujos valores são as proposições que contêm a expressão. (TLP 3.313)

A expressão só tem significado [*Bedeutung*] na proposição. Pode-se conceber cada variável como uma variável proposicional [*Satzvariable*]. (TLP 3.314. Trad. modificada.)

Assim, é através das variáveis proposicionais que a proposição determina o seu sentido – no caso do nosso exemplo, através do uso de uma variável proposicional cujos valores atribuem uma cor a ‘A’ – ‘A é vermelho’, ‘A é azul’, etc. – ou seja, cujos valores são as proposições que contêm a expressão⁸⁵.

⁸⁵ Cf. sobre este assunto, Peter Hacker, “Was He Trying To Whistle It?”, in *The New Wittgenstein*, Alice Crary and Rupert Read (eds.), Routledge, London & New York, 2000, p. 365: “Expressões para formas não são nomes, mas variáveis. Então não podemos dizer qual é a forma de um objecto; mas é exibida [*shown*] pelas características do nome do objecto (...) aquelas características que tem em comum com todos os outros nomes de objectos da mesma forma geral, i.e., as possibilidades combinatórias na sintaxe lógica do nome (...) representadas pela variável da qual o nome, e todos os outros nomes da mesma categoria lógico-sintáctica, são instâncias de substituição.” Cf. adicionalmente, Marie McGinn, *Elucidating the Tractatus*, p. 168: “De acordo com Wittgenstein, o modo de significação de um sinal é expresso mediante uma variável que apresenta o que

A determinação da forma lógica, irá corresponder por fim a “uma imagem lógica primitiva [*einem logisches Urbild*]” (TLP 3.315), na medida em que a transformação convencional dos sinais em variáveis determina a classe das proposições que têm a expressão em comum. Isto, por sua vez, dependerá apenas da natureza da proposição e não já da convenção, pois através do método de transformação chega-se àquilo que na proposição é essencial – a parte que caracteriza o seu sentido – e que pode ter em comum com outras proposições. A estipulação dos enunciados das proposições cuja característica comum é a variável, trata assim apenas do símbolo – ou seja, daquilo que determina ou expressa o seu sentido, e não já da significação.

Como se viu anteriormente, o símbolo é aquilo que é perceptível pelos sentidos no sinal, portanto, aquilo que é tornado visível mediante a consideração da aplicação ou uso dos sinais. A aplicação mostra como a proposição se encontra numa relação interna de representação pictórica com a realidade: o que distingue meros sons ou impressões escritas de verdadeiros sinais, é o facto de que estes sinais se projectam na realidade – eles são um quadro vivo de uma dada situação. Por outras palavras, a estes sinais pertence tudo o que pertence à projecção. A possibilidade desta projecção tem a ver, como já se apurou, com o facto da proposição descrever as propriedades internas, essenciais, da realidade. É esta descrição que assegura à proposição o seu poder de representação de um estado de coisas. Assim, são os traços essenciais da proposição que a tornam capaz de expressar o seu sentido:

A proposição possui traços essenciais e acidentais. Acidentais são os traços que provêm do modo particular de produzir o sinal proposicional. Essenciais aqueles que tornam a proposição capaz de expressar o seu sentido. (TLP 3.34)

O essencial na proposição é então aquilo que é comum a todas as proposições que podem expressar o mesmo sentido.

E do mesmo modo, o essencial no símbolo é em geral aquilo que todos os símbolos que podem satisfazer o mesmo fim têm em comum. (TLP 3.341)

Como também houve ocasião de constatar anteriormente, diferentes proposições que partilhem a mesma forma lógica – a forma da realidade – podem construir-se, ou inferir-se a

todos os valores da variável têm em comum. Uma variável (...) apresenta a regra para a construção de uma classe de proposições.”

partir da (mesma) imagem lógica que é o seu modelo. Neste sentido, a imagem lógica é, de certo modo, “aquilo que todos os símbolos que podem satisfazer o mesmo fim têm em comum”, a parte que simboliza numa proposição – “é aquilo que é comum a todas as proposições que podem expressar o mesmo sentido” e que se mostra mediante as regras de projecção que permitem a uma proposição comunicar um sentido novo com expressões velhas.

Uma boa linguagem simbólica deve pois possibilitar essa comunicação claramente e assegurar que não usamos o mesmo sinal em símbolos diferentes⁸⁶, pois isso é propício a confusões do tipo que normalmente surgem na nossa linguagem quotidiana – citámos o exemplo que Wittgenstein nos dá deste tipo de imprecisão na nota 76 deste estudo. Vejamos agora como sinais proposicionais com o mesmo sentido, expressam o mesmo símbolo, de maneira a ilustrar que “[a]quilo que no símbolo designa [*bezeichnet*], é o que é comum a todos aqueles símbolos pelos quais o primeiro pode ser substituído de acordo com as regras da sintaxe lógica.” (TLP 3.344) Tomemos como exemplo ‘ $p \vee q$ ’ e ‘ $\sim (\sim p. \sim q)$ ’.⁸⁷ Estas proposições possuem as mesmas condições de verdade, partilham o mesmo resultado (VVVF) quando analisadas numa tabela de verdade⁸⁸. Apesar de designarem de modo distinto, o que é aqui tornado evidente é que, aquilo que é o resultado de uma convenção na estipulação dos sinais, não é o essencial⁸⁹:

Nas nossas notações há algo de arbitrário, mas *isto* não é arbitrário:
quando determinamos alguma coisa arbitrariamente, então outra coisa tem
que ser o caso. (Isto depende da *essência* da notação.) (TLP 3.342)

Se na notação há algo de arbitrário, isso é o que na notação tem a ver com as

⁸⁶ Cf. TLP 3.325: “Para evitar estes erros temos que utilizar uma linguagem simbólica que os exclua, por não utilizar o mesmo sinal em símbolos diferentes, nem por usar de maneira aparentemente idêntica sinais, que designam de maneira diferente. Logo, uma linguagem simbólica que obedece à gramática *lógica* – à sintaxe lógica.”

⁸⁷ Cf. a este respeito, Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, p. 104-105.

⁸⁸ Cf. ainda a este respeito, TLP 3.3411: “Poder-se-ia assim dizer: o verdadeiro nome [*der eigentliche Name*] é aquilo que todos os símbolos que designam o objecto têm em comum. Assim se demonstraria que nenhuma espécie de composição é essencial para o nome.”

⁸⁹ Aliás, a possibilidade das definições se constituírem como regras de tradução de uma linguagem para outra, mostra isso mesmo. Cf. TLP 3.343: “Definições são regras de tradução de uma linguagem para a outra. Cada linguagem simbólica correcta tem que se deixar traduzir para qualquer outra segundo tais regras: *isto* é o que todas têm em comum.”

propriedades externas do objecto, com a determinação do sinal que é mandatário do objecto. Daí que, “[u]m certo modo de designar [*Bezeichnungsweise*] pode ser pouco importante, mas é sempre importante que ele é um modo de designar *possível*. (...)” (TLP 3.3421). Se a possibilidade de expressar sentido é assegurada mediante um certo modo de designar, isso significa que o fundamental é que, após a determinação do sinal que é mandatário do objecto, retemos o fundamental: a forma lógica do objecto, que estabelece precisamente a conexão dos elementos no sinal proposicional garantindo-lhe a possibilidade de retratar a mesma conexão de elementos na realidade (não nos esqueçamos que a forma lógica é a forma da realidade – como já foi visto). Wittgenstein declara de seguida que, a possibilidade de cada caso individual “por si esclarece-nos acerca da essência do mundo” (*Ibid.*)⁹⁰. O que esta afirmação implica, e que tem a ver com a possibilidade de projectar uma proposição com sentido no mundo através das regras do simbolismo que mostram o que há em comum entre a linguagem e o mundo, será esclarecido no âmbito da discussão que se encetará de seguida, relativa ao espaço lógico (no entanto, é desde já importante notar que é um caso individual que por si só possui a capacidade de nos esclarecer acerca da essência do mundo⁹¹).

1.6. Espaço lógico:

A proposição determina um lugar no espaço lógico. [*Der Satz bestimmt einen Ort im logischen Raum.*] A existência deste lugar lógico [*Die Existenz dieses logisches Ortes*] é garantida exclusivamente pela existência das partes constituintes, [*ist durch die Existenz der Bestandteile allein verbürgt,*] pela existência da proposição com sentido. [*durch die Existenz des sinnvollen Satzes.*] (TLP 3.4)

De novo, o que garante à proposição a possibilidade de se projectar no mundo, é a possibilidade da coordenação interna dos seus elementos, das suas partes constituintes, ser equivalente à coordenação dos elementos na realidade, pois isso faz com que seja passível de ser comparada com a realidade para que possamos aferir a sua verdade ou falsidade. O que

⁹⁰ “(...) E o que se passa em geral na filosofia é: o caso individual mostra-se sempre pouco importante, mas a possibilidade de cada caso individual por si esclarece-nos acerca da essência do mundo.” [(...) *Und so verhält es sich in der Philosophie überhaupt: das Einzelne erweist sich immer wieder als unwichtig, aber die Möglichkeit jedes Einzelnen gibt uns einen Aufschluss über das Wesen der Welt.*] (TLP 3.3421)

⁹¹ Este aspecto irá ainda revelar-se como indispensável à compreensão da possibilidade de ver o mundo como um todo, possibilidade esta inerente à visão do mundo *sub specie aeterni*.

em TLP 3.4 constitui um dado adicional da elucidação da expressão de sentido por parte da proposição (ou que pelo menos ilumina algo que tem estado subentendido nesta exposição), é o facto de que a “existência das partes constituintes” que é garantida “pela existência da proposição com sentido”, é o que garante a existência de um lugar lógico.

Este aspecto – a garantia de que a existência da proposição com sentido corresponde à existência das partes constituintes⁹² – estava já pressuposto na distinção que tentou

⁹² Cf., por exemplo: “Compreender uma proposição, quer dizer, saber qual é o caso, se ela é verdadeira. (Pode-se então compreendê-la sem saber se ela é verdadeira.) Compreendêmo-la se compreendermos as suas partes constituintes.” [*Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist. (Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist.) Man versteht ihn, wenn man seine Bestandteile versteht.*] (TLP 4.024)

“Uma proposição só é imagem de uma situação na medida em que é logicamente articulada.” [*Nur insoweit ist der Satz ein Bild der Sachlage, als er logisch gegliedert ist.*] (TLP 4.032. Trad. modificada.)

“Na proposição tem que haver tanto a distinguir quanto há na situação que ela representa. Ambas têm de possuir a mesma multiplicidade lógica (matemática). (Compare-se com a ‘Mechanik’ de Hertz sobre modelos dinâmicos.)” [*Am Satz muss gerade soviel zu unterscheiden sein, als an der Sachlage, die er darstellt. Die beiden müssen die gleiche logische (mathematische) Mannigfaltigkeit besitzen. (Vergleiche Hertz’s „Mechanik“, über dynamische Modelle.)*]. (TLP 4.04) A proposição deve ter a mesma multiplicidade que a situação, i.e., deve possuir elementos em número igual aos elementos da situação e estes elementos devem partilhar as mesmas possibilidades combinatórias que os objectos que representam. Isto significa que devem possuir a mesma multiplicidade lógica (matemática). A comparação com os modelos dinâmicos de Hertz aponta para isto mesmo, uma vez que uma das características que os vários modelos dos objectos devem ter, é distinção. A distinção de um modelo é o que o torna o mais apropriado – e um modelo é tanto mais apropriado quanto maior número de relações essenciais dos objectos possuir [Cf. Heinrich Hertz, *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*, D. E. Jones and J. T. Walley (Trad.), H. von Helmholtz (Prefácio), Robert S. Cohen (Intro.), Dover, New York, 1956, p. 2, *apud* Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein’s Vienna*, p. 140] (por sua vez, se dois modelos possuírem o mesmo grau de distinção, o mais apropriado é o mais simples, i.e., o que contiver em menor número relações supérfluas – as quais não podem, segundo Hertz, evitar-se completamente, pois os modelos, ao serem produzidos por nós, são sempre afectados pelo modo mediante o qual são constituídos [Cf. *ibid.*]). Outro requerimento que os vários modelos de objectos devem satisfazer é o de não contradizerem as “leis do pensamento” – a lógica –, não devendo assim contradizer nas suas relações essenciais e internas, as relações externas das coisas (cf. *ibid.*). A comparação com a mecânica de Hertz, permite-nos ainda considerar, no que diz respeito às proposições com sentido – através das quais a existência das partes constituintes é assegurada, garantindo-se assim a existência do lugar lógico – que a articulação lógica, interna, da proposição, deve corresponder à complexidade e conexão dos elementos na situação de que esta é um modelo, figura ou imagem (*Bild*).

Alfred Nordmann dedica algumas páginas a Hertz no seu livro sobre o *Tractatus* (“Heinrich Hertz and the limits of science”, in *Wittgenstein’s Tractatus: An Introduction*, pp. 25-30), que vale a pena ler na sua totalidade. A formulação mais geral da afinidade entre Hertz e Wittgenstein, elaborada por Nordmann, é dada nas seguintes linhas: “A concordância entre representações e objectos é possível *porque* não podemos colocar-nos fora da experiência e daquilo que sabemos de maneira a comparar as nossas representações com algo de fundamentalmente diferente. Posto de outra maneira e adoptando a análise de Hertz: na medida em que são modelos um do outro, os sistemas dinâmicos da natureza e da mente simplesmente repetem-se um ao outro; essa repetição ou espelhamento mútuo torna o conhecimento objectivo científico possível e torna possível descrever os factos de outra maneira. No *Tractatus* encontramos a mesma ênfase na necessidade de reflectir acerca do problema da filosofia do interior do assunto ou do interior da linguagem, por outras palavras, começar pelo que sabemos e pelo que temos. Descobrimos que a descoberta dos limites é a solução do problema e que consiste na nossa incapacidade para sair dos nossos modelos ou imagens.” (*Ibid.* pp. 31-32.)

Quanto à compreensão da proposição mediante a compreensão das suas partes constituintes, convém notar o carácter contingente da proposição, a sua bipolaridade: compreender uma proposição quer dizer, por um lado,

estabelecer-se entre complexo e facto, na medida em que aí se sublinhou a importância da proposição veicular relações existentes. De facto, o que tornava o exemplo das figuras A e B esgrimir importante para essa distinção, era precisamente a necessidade de A e B representarem alguma coisa, caso contrário, se representássemos a sua relação recíproca através do complexo aRb ou bRa , isso seria algo arbitrário.

O que agora é trazido à discussão, é o facto da coordenação dessas partes constituintes, designar um lugar lógico:

O sinal proposicional e as coordenadas lógicas são o lugar lógico.

[*Das Satzzeichen und die logischen Koordinaten: das ist der logische Ort.*]

(TLP 3.41)

As regras do simbolismo – as regras que determinam a estipulação dos sinais proposicionais – permitem excluir casos confusos e salvaguardam que os objectos estão correlacionados com os seus significados de maneira clara e no âmbito de uma proposição. Essa correlação entre objectos e significados no contexto do sinal proposicional, estabelece a parte que caracteriza a expressão de sentido por parte da proposição e que é aquilo que é comum a uma classe de proposições cuja forma é a mesma. Isto equivale à obtenção de uma forma lógica, a qual, é uma imagem primitiva e possibilita a determinação de um lugar no espaço lógico, i.e., assinala as suas coordenadas, através da projecção de uma imagem na realidade⁹³. Esta possibilidade é, em bom rigor, a possibilidade de uma existência, i.e., a

saber qual é o caso se ela é verdadeira, ou seja, saber como as coisas se passam se a proposição comparada com a realidade (com o mundo) determinar um *facto positivo* (cf., por exemplo, TLP 2.06 e TLP 5.5151); por outro lado, compreender uma proposição é independente da proposição determinar um facto positivo, uma vez que, se compreendermos a articulação das suas partes constituintes, compreendemos como podem articular-se os elementos na realidade, antes de verificarmos se de facto as coisas se passam como nós o imaginamos com a proposição, ou, se a proposição descrever uma situação contrária ao que verificamos ser o caso na realidade (no mundo), quando comparamos a proposição com o que acontece. Uma proposição pode ter sentido apesar de ser falsa, pode ser a imagem de um *facto negativo*, uma vez que o seu carácter contingente descreve uma possibilidade, i.e., algo que conseguimos imaginar não ser o caso (mas que poderia sê-lo). Por outras palavras, uma proposição descreve uma situação, e a situação contrária à situação descrita é igualmente possível, imaginável. Numa carta a Russell, de 1913, Wittgenstein considera a bipolaridade como fundamental para compreendermos uma proposição: “Pretendo dizer que *só* compreendemos uma proposição se soubermos o que seria o caso se ela fosse *falsa* e se ela fosse *verdadeira*.” “Apêndice III 1912-20”, in *Cadernos*, p. 180.

⁹³ À forma lógica, assim apurada, e ao método de projecção que permite revelá-la, subjazem pelos menos dois pontos que é conveniente salientar (mesmo caindo porventura em repetição), e que consistem nos sinais simples serem os mandatários na proposição, dos nomes que significam objectos, e no princípio da lógica dos factos não ser delegável por mandato. Em última análise, é graças a estes aspectos que Wittgenstein declara a impossibilidade de uma proposição com sentido se referir a si própria: a notação simbólica do *Tractatus* não o permite – isso equivaleria a uma pseudoproposição, pois a estipulação dos sinais não admite que o sinal proposicional possa estar contido em si mesmo. (Cf., a propósito, TLP 3.333: “Uma função não pode por isso ser

projectão da forma lógica, é a projecção de um espaço lógico possível: a figurabilidade do nosso modo de expressão significa que podemos, mediante proposições *sinnvoll*, constituir um mundo, imaginar uma maneira das coisas se comportarem que pode ser comparada com a realidade (graças à equivalência ente forma lógica e forma da realidade, garantindo assim que podemos confrontar a proposição com o mundo para decidirmos acerca da sua verdade ou falsidade) – nisto se baseia a concordância entre o espaço geométrico e o espaço lógico, no facto de que ambos são a possibilidade de uma existência⁹⁴.

Embora a proposição só possa determinar um lugar no espaço lógico, todo o espaço lógico porém tem que ser já dado por ela.

(Senão, através da negação, da soma lógica, do produto lógico etc. seriam – em coordenação – introduzidos cada vez mais elementos novos.)

(O andaime lógico à volta da imagem determina o espaço lógico. A proposição estende-se através de todo o espaço lógico.) (TLP 3.42)

Isto clarifica o modo como a partir da simplicidade do caso individual, chegamos à essência do mundo. A determinação, por parte da proposição, de apenas um espaço lógico, não impede que todo o espaço lógico tenha que ser já dado por ela, ou seja, ela tem que determinar já as suas possibilidades combinatórias – que são como “um andaime lógico à volta da imagem [que] determina o espaço lógico” – e com isso determina à partida como tudo se associa “numa rede *infinitamente* fina para formar um grande espelho!” (*Cadernos*, 23.01.1915, p. 61⁹⁵). Isto implica que ‘*p*’ (por exemplo, ‘Está a chover’) é, no âmbito da concepção tractariana, uma proposição elementar, ‘ $\sim p$ ’ (‘Não está a chover’), uma proposição molecular, que não acrescenta um novo elemento mediante a operação da negação, mas que é uma operação que se refere à mesma realidade a que ‘*p*’ se refere. O mesmo facto falsifica uma e outra proposição:

o seu próprio argumento, porque o sinal funcional [*Funktionszeichen*] já contem a imagem primitiva do seu argumento e não se pode conter a si mesmo.”)

⁹⁴ Cf. TLP 3.411: “O lugar geométrico e o lugar lógico coincidem: são ambos a possibilidade de uma existência.”

⁹⁵ Cf. adicionalmente *Notebooks*, 23.01.1915, p. 39: *Wie kann die allumfassende, weltspiegelnde Logik so spezielle Haken und Manipulationen gebrauchen? Nur, indem sich alle diese zusammen zu einem unendlich feinen Netzwerk, zu dem großen Spiegel verknüpfen!* [“Como pode a toda abrangente lógica que espelha o mundo, utilizar colchetes e manipulações tão especiais? Só na medida em que tudo isso se liga numa rede *infinitamente* fina para formar um grande espelho!”] Cf. também TLP 5.511.

(...) Uma proposição é verdadeira quando as coisas se passam como nós o dizemos através dela; e quando nós queremos dizer com ' p ' ' $\sim p$ ', e as coisas se passam como nós o queremos dizer, então ' p ' na nova concepção é verdadeiro e não falso." (TLP 4.062)

“Porém o facto de os sinais ' p ' e ' $\sim p$ ' *poderem* dizer o mesmo, é importante. Pois mostra que ao ' \sim ' nada corresponde na realidade.

A ocorrência da negação numa proposição não é ainda uma caracterização do seu sentido ($\sim \sim p = p$).

As proposições ' p ' e ' $\sim p$ ' têm um sentido contrário, ao qual porém corresponde uma e a mesma realidade. (TLP 4.0621)

(Nos *Cadernos*, num apontamento de 5.11.1914, é também isto mesmo que está implícito na afirmação de que “[p]oder-se-ia mostrar, por exemplo, através de bonecos a esgrimir, como *não* se deveria esgrimir.”)

A bipolaridade da proposição, a possibilidade de averiguarmos a sua verdade ou falsidade, é uma condição que uma proposição que expressa sentido tem de cumprir. Só assim é que é passível de ser projectada e comparada com o mundo de modo a aferirmos se as coisas se passam como nós o dizemos com a proposição.

A proposição afirma uma possibilidade de existência e é a aliança do sinal e do seu método de projecção de um estado de coisas possível. Por este motivo, a proposição já tem um sentido – que a afirmação não lhe pode conceder pois ela já o afirma, sendo o mesmo válido para a negação, pois esta já se relaciona com o lugar lógico que a proposição negada determina.

1.7. O Mundo (objectos, estados de coisas e factos):

Chegar às formas simples – à simplicidade do caso individual – e, com isso, salvaguardar a representação do essencial, é possível, mediante a obtenção da forma lógica (da realidade), de uma imagem primitiva, que ao projectar-se na realidade assinala o espaço lógico, as suas coordenadas. A identificação – o reconhecimento – dessa imagem, depende, por sua vez, das características ou propriedades essenciais dos objectos, ou seja, das propriedades sem as quais não poderíamos imaginar a sua existência (recorde-se, a propósito,

TLP 4.123: “[u]ma propriedade é interna quando é impensável que o seu objecto não a possua”). São estas que permitem distinguir o importante do acessório, ou, por outras palavras, distinguir as propriedades internas das propriedades externas dos objectos. Estas propriedades também podem apelidar-se de propriedades da realidade – e têm assim sido referidas na literatura secundária –, na medida em que a sua apreensão corresponde à apreensão da forma (da realidade) lógica, portanto à apreensão da forma do objecto, i.e., à possibilidade da sua ocorrência em estados de coisas. Vejamos: em TLP 2.022, Wittgenstein afirma que, por mais diferente que um mundo imaginado seja do mundo real, ele deve ter alguma coisa em comum com este, a saber, a forma. Esta forma é “fixa” (TLP 2.023) e consiste em objectos, que constituem a substância do mundo e que não podem por isso mesmo ser compostos (cf. TLP 2.021), uma vez que a substância garante apenas a forma e nenhuma das propriedades materiais ou externas dos objectos⁹⁶. Estas não são fixas mas variáveis, quer dizer, têm a ver com a configuração dos objectos⁹⁷ num dado estado de coisas, descrito numa proposição com sentido, na qual se determinam os objectos – quanto ao “espaço, tempo e cor (coloração)”⁹⁸. Por este motivo, pode dizer-se que a proposição descreve a realidade segundo as suas propriedades internas (cf. TLP 4.023), ao representar a configuração de objectos (os quais admitem e garantem apenas a forma fixa – que é, no entanto, determinada de uma certa maneira num certo estado de coisas⁹⁹). (Pode tentar ilustrar-se isto mediante um exemplo: pensemos num diamante, que tem propriedades tais como dureza, cor, temperatura... Propriedades estas que poderíamos imaginar, no entanto, não encontrar nas partes minúsculas da pedra – mas apenas como propriedades que emergem da conexão de todas essas partes minúsculas, da configuração de todos os pequenos elementos.)

O reconhecimento das características ou propriedades da realidade (as propriedades internas ou essenciais, que, como vimos, Wittgenstein apelida também de relação de estrutura / interna), não exige que tomemos partido por uma leitura teórica da obra (como se tentará defender, também não nos compromete com uma leitura ‘resoluta’¹⁰⁰). A inexpressibilidade

⁹⁶ Cf. TLP 2.0232: “Poder-se-ia dizer: os objectos são incolores.”

⁹⁷ Cf. TLP 2.0271: “O objecto é o firme, o subsistente; a configuração o mutável, o insubsistente.”

⁹⁸ Cf. TLP 2.0251: “Espaço, tempo e cor (coloração) são formas dos objectos.” Cf. adicionalmente, TLP 2.031.

⁹⁹ Cf. TLP 2.0272: “A configuração dos objectos forma o estado de coisas.” [*Der Konfigurationen der Gegenständen bildet den Sachverhalt.*]

¹⁰⁰ Sobre o adjectivo ‘resoluta’, para caracterizar uma determinada leitura do *Tractatus*, veja-se, mais abaixo, nota 106.

destas propriedades da realidade – que não são passíveis de ser postas em palavras em proposições com sentido, mas que se mostram em proposições com sentido – não exige da nossa parte tomar partido pela postulação de uma doutrina, na medida em que o *Tractatus* não solicita mais do que o seu reconhecimento. No âmbito da clarificação da essência da proposição, a sua investigação permite torná-las visíveis, sem, contudo, fazer delas um dos degraus da escada a abandonar no desfecho do livro. O que deve ser abandonado são as proposições *unsinnig* da obra, mas porque se compreendeu o seu alcance, ou melhor, porque através delas se viu algo que anteriormente estava oculto – a posição a que chegamos na conclusão do TLP coloca-nos face a face com a impossibilidade de pôr em palavras aquilo que apenas pode ser mostrado, no entanto, aquilo que é mostrado não é passível, pela mesma ordem de razões (pela sua indizibilidade), de ser transformado em conteúdo teórico, pelo que a necessidade de abandonarmos o que se compreendeu e se viu graças às proposições *nonsense* do *Tractatus*, não é uma exigência de Wittgenstein (na medida em que não faz parte de uma teoria pictórica que devêssemos deitar fora graças ao seu sem sentido – e mesmo que essa compreensão resultasse e fizesse parte de uma teoria, a aceitação momentânea e a posterior rejeição da mesma não resolveriam a tensão entre o que seriam as suas teses – acerca do mundo, da linguagem, do pensamento, da lógica, etc. –, e a exigência feita no final do livro, uma vez que esta última é delineada segundo a muito importante intuição wittgensteiniana, desenvolvida no *Tractatus*, de que há coisas sobre as quais não se pode falar). Como bem nota Peter Hacker, na sua crítica à leitura do *Tractatus* que Diamond e Conant propõem e aconselham: “Throwing away the ladder is one thing, throwing away the baby together with the bathwater is another.”¹⁰¹

Michael Kremer¹⁰², na esteira de Cora Diamond, considera um erro falar-se de propriedades (*features*) da realidade, sob pena de desembocarmos numa teoria acerca das mesmas, e, com isso, numa leitura do livro enquanto objecto teórico. No entanto, as propriedades (*features*) da realidade não são, no *Tractatus*, objecto de uma teoria acerca da realidade – a percepção de tais características, enquanto traços essenciais dos objectos, não nos compromete com uma leitura do livro que atribua uma doutrina sobre verdades infáveis acerca do mundo a Wittgenstein. Mas esta não é a opinião de Kremer, que afasta a possibilidade de se falar de características da realidade fora do âmbito de uma teoria. No

¹⁰¹ Peter Hacker, “Was He Trying To Whistle It?”, p. 369.

¹⁰² Michael Kremer, “The Cardinal Problem of Philosophy”, in *Wittgenstein and The Moral Life: Essays In Honor of Cora Diamond*, Alice Crary (ed.) MIT Press, 2007, pp. 143-176.

entanto, não estará esta leitura a ir longe de mais na sua não aceitação de propriedades da realidade? É indiscutível que as propriedades da realidade não podem pôr-se em palavras, mas também é indiscutível (como já se viu), que essas propriedades são tornadas visíveis em proposições com sentido que as mostram (sem se pronunciar acerca delas), de modo que falar-se delas não é equivalente à sua apreensão. Se, de facto, o *Tractatus* trata de desmascarar a lógica da linguagem, em princípio, esta terá aspectos distintos, inteligíveis, exibirá propriedades que conferem unidade – fisionomia – às combinações possíveis de sinais, dando-lhes um rosto, permitindo-nos reconhecer propriedades de estrutura – essenciais – e distingui-las de propriedades que não são essenciais (propriedades externas), e cuja forma não é possibilidade de estrutura¹⁰³. Por outras palavras, cuja forma não permite constituir, conjecturar ou imaginar (fazer imagens de factos) um mundo, a título de experiência. As ‘*features*’ são essenciais, na medida em que permitem distinguir o importante do acessório (do diferente¹⁰⁴) e chegar às formas simples (ao que uma estrutura pode ter em comum com outra) – à simplicidade –, garantindo assim a representação de todo o essencial. Notámos que Kremer tece a sua crítica à possibilidade de se falar de propriedades da realidade, na esteira de Cora Diamond. De facto, para a autora, é fundamental renunciar a tais propriedades, na medida em que a sua existência põe em perigo o seu modo de leitura do *Tractatus* enquanto obra *nonsense* (convicta de que não devemos levar a sério a linguagem acerca de propriedades da realidade). Diamond caracteriza, na passagem a seguir citada, aquilo que considera ser uma leitura que ‘*chickens out*’, ou seja, que não tem a coragem de ir até ao fim com a recusa do *nonsense*, do que não tem sentido – e que a autora considera ser apenas de uma espécie, a saber, o ‘puro não-sentido’ (*plain nonsense*), não admitindo que possa haver, pelo contrário, *nonsense* que é capaz de evocar aquilo que tenta sem sentido dizer¹⁰⁵. (Optou-se aqui por

¹⁰³ Cf. TLP 2.033: “A forma é a possibilidade da estrutura.”

¹⁰⁴ Cf. TLP 2.0233: “Dois objectos da mesma forma lógica, excluídas as suas propriedades externas, só são distintos entre si, por serem diferentes.” (Quer dizer, precisamente porque são *dois*.) Cf. adicionalmente TLP 2.02331.

¹⁰⁵ Hacker distingue entre “‘puro’ *nonsense*” e *nonsense* capaz de iluminar (*illuminating nonsense*). O primeiro é equivalente à incapacidade para articular algo inteligível – enquanto tal, é semelhante a sons inarticulados sem qualquer fisionomia que nos permita sequer cair no engano de que estamos perante frases com sentido quando, na verdade, estamos perante um não-sentido – o segundo, pelo contrário, e embora a análise lógica permita revelá-lo como um não-sentido, é, à primeira vista, susceptível de ser interpretado por nós e é importante, na medida em que é uma tentativa de dizer aquilo que não pode ser dito mas que pode ser mostrado: “(...) as proposições do *Tractatus* são degraus da escada a subir para alcançar um ponto de vista lógico correcto, a partir do qual apreendemos o que não pode ser dito mas que se manifesta naquilo que pode ser dito – a essência do mundo, a transcendência do bem e do mal, o que o solipsista quer dizer, etc.” Peter Hacker, “Was He Trying To Whistle It?”, p. 365.

traduzir ‘*chickening out*’ por ‘amedrontar’, no entanto, Diamond usa a expressão de maneira a referir-se à fibra moral do leitor¹⁰⁶, à sua capacidade para ‘dar a cara’ por aquilo que a concepção de *nonsense* no *Tractatus*, aos seus olhos, exige):

Wittgenstein, ao longo do *Tractatus*, quando fala do que se mostra a si próprio, mas que não pode ser dito, fala destas coisas como propriedades da realidade [*features of reality*]. Há, diz-nos ele, aquilo que não pode ser posto em palavras. As proposições e a realidade têm algo em comum que não pode ser posto em palavras. Mesmo a forma linguística ‘o que não pode ser posto em palavras’, as palavras ‘*das Unsagbare*’, ‘*das Undenkbare*’, tais maneiras de falar referem, ou devem parecer referir-se, a propriedades da realidade que não podem ser postas em palavras ou capturadas em pensamento. (...)

Cf. adicionalmente, Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, §§13-14, pp. 211-250. Cf. também, do mesmo autor, “Ethics, Metaphysics and Nonsense in Wittgenstein’s *Tractatus*”, *Wittgenstein Studien*, no. 1, 2010, pp. 1-20.

¹⁰⁶ A este respeito, veja-se: Warren Goldfarb, “Metaphysics and Nonsense: On Cora Diamond’s *The Realistic Spirit*”, in *Journal of Philosophical Research*, Vol. XXII, 1997, p. 64: “Diamond cunhou um termo para este tipo de leitura; ela chama-as interpretações que se amedrontam [*‘chickening out’ interpretations*]. Ao usar esta etiqueta altamente tendenciosa, ela procura enfatizar que se chamamos alguma coisa *nonsense* comprometemo-nos com a noção de que não faz sentido. Ao tomar o mostrar como significando uma expressão paralela ao dizer, não estamos a fazer mais do que faltar à palavra com esse compromisso. Vejamos, o termo de Diamond é certamente pitoresco, mas vou evitá-lo, principalmente porque não possui uma oposição graciosa. Permitam-me, então, falar de tais interpretações do *Tractatus* como *irresolutas* no seu tratamento do *nonsense*. Assim, Diamond está a incitar que se faça uma leitura *resoluta* do *Tractatus*.” Por sua vez, o termo ‘resoluto’, que é aqui preferido (e que tem sido usado na literatura secundária para caracterizar estas leituras), foi sugerido, em primeiro lugar, diz Goldfarb, por Ricketts (num manuscrito não publicado, de 1992; cf. *ibid.* nota 10, p. 73). Como nota Goldfarb, no parágrafo imediatamente anterior ao que se citou, as leituras de Peter Hacker (*Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, revised edition, Clarendon Press, 1986, Oxford) e de David Pears (*The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein’s Philosophy, Volume 1*, Oxford University Press, Oxford, 1987), são dois exemplos incontornáveis de uma leitura dita ‘irresoluta’ (de acordo com a caracterização de Diamond). Este modo de ler o *Tractatus* é também apelidado de ‘inefável’, em virtude da defesa da posição de que há verdades inefáveis para as quais Wittgenstein aponta.

Cf., adicionalmente, David G. Stern, “The Methods of the *Tractatus*: Beyond Positivism and Metaphysics?”, in *Logical Empiricism: Historical and Contemporary Perspectives*, Paolo Parrini, Wesley C. Salmon, Merrilee H. Salmon (eds.), University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2003, p. 135: “Diamond endossou este modo de dizer [Stern refere-se ao adjetivo ‘resoluto’], notando que captura o ‘elemento-de-falta-de-coragem’ saliente na sua expressão ‘*chickening out*’ (...). Este uso de epítetos com uma carga moral, faz com que encontrar a posição filosófica correcta soe como se se tratasse de ter fibra moral bastante ou fortaleza de espírito [*stiff upper lip*] suficiente.” (Este texto de Stern é elucidativo da história das várias interpretações do *Tractatus*, lançando uma luz considerável sobre as diferenças que estas apresentam – e notando, com razão, que, “[a] convicção de que deve ser possível dar uma única exposição coerente das doutrinas e dos métodos do livro, é, creio, uma ilusão.” David G. Stern, *ibid.*, p. 126. Em conexão com estas palavras de Stern, não podemos deixar de nos lembrar das palavras de Wittgenstein no Prefácio do *Tractatus*: “a verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva” [TLP, Prefácio, p. 28]. Wittgenstein parece ter previsto que um comentário ao seu livro, que de facto fosse capaz de expor o que aí é dito de forma consistente, seria impossível de realizar. Acabamos sempre por ter que voltar à evidência das suas intuições: se aceitamos as suas observações somos conduzidos à sua rejeição, no entanto, apenas podemos justificar este gesto recorrendo novamente a essas observações, o que, em bom rigor, acaba por sublinhar o seu carácter intocável e definitivo. Qualquer leitura do livro é sempre um exercício de aproximação, incapaz de apaziguar por completo as tensões daí resultantes.)

Uma das coisas que, de acordo com o *Tractatus*, se mostra a si própria mas não pode ser expressa em linguagem é aquilo de que Wittgenstein fala como *sendo a forma lógica da realidade*. Então, parece que há esta, seja-lá-o-que-for, forma lógica da realidade, uma espécie de propriedade essencial da realidade que, muito bem, a realidade tem, mas sobre a qual nós não podemos dizer ou pensar que a tem. O que exactamente é suposto sobrar disso, depois de termos deitado a escada fora? Vamos ficar com a ideia de que existe qualquer coisa ou outra coisa na realidade à qual fazemos gestos, embora desajeitadamente, quando falamos de ‘forma lógica da realidade’, de maneira que *isso, aquilo* a que fazemos gestos, está lá mas não pode ser expresso em palavras? *Isto* é o que eu quero chamar amedrontar-se [*chickening out*]. O que conta como amedrontar é então isto, em traços gerais: deitar a escada fora é, entre outras coisas, deitar fora, no fim, a tentativa de levar a sério a linguagem de ‘propriedades da realidade’. Ler Wittgenstein como não se amedrontando ele próprio é dizer que não é, não é verdadeiramente, o seu ponto de vista, que existam propriedades da realidade que não podem ser postas em palavras, mas que se mostram a si próprias. O que é este ponto de vista é que, aquela maneira de falar pode ser útil ou até essencial momentaneamente, mas é para no fim se deixar ir e para ser honestamente tomada como sendo *nonsense* verdadeiro, puro *nonsense* [*plain nonsense*], que no fim não devemos considerar como correspondendo a alguma verdade infável. Falar de propriedades da realidade em ligação com o que se mostra na linguagem é usar um tipo de linguagem figurativa muito estranha. O mesmo é válido para ‘o que se mostra a si próprio’.¹⁰⁷

Segundo Diamond, a obra exige que imaginemos como plausível aquilo que lemos, sendo que finalmente acaba também por requerer, da nossa parte, que não guardemos qualquer coisa dessa leitura¹⁰⁸. Por outras palavras, o silêncio a que devemos recolher-nos, se

¹⁰⁷ Cora Diamond, “Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*”, in *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1991 (Third printing: 1996), pp. 181-182.

¹⁰⁸ Diamond acrescenta, a seguir à passagem citada, que o último ponto a que se refere é extremamente importante para a consideração do assunto do que “significa supostamente não haver doutrinas filosóficas”, e continua: “[p]odemos ler o *Tractatus* como contendo inúmeras doutrinas filosóficas que Wittgenstein considera que não podem ser postas em palavras, de maneira que elas não contam verdadeiramente como doutrinas: não têm o que conta como sentido de acordo com as doutrinas do *Tractatus* acerca do que tem sentido. Se lermos o *Tractatus* desta maneira, pensamos que, depois de deitada a escada fora, ficamos agarrados a algumas verdades acerca da realidade, enquanto simultaneamente negamos que estamos de facto a dizer alguma coisa acerca da realidade.” Diamond, por um lado, faz equivaler o ‘ficar agarrado’ a alguma coisa, a ‘dizer’ alguma coisa acerca da realidade, partindo assim do princípio de que o leitor ‘irresoluto’ não só não rejeita o que o livro lhe permitiu

de facto tivermos compreendido o autor do *Tractatus*, não é de maneira nenhuma preenchido por qualquer visão do mundo – da qual fizesse parte ter percebido que a realidade tem propriedades que as proposições tornam manifestas. Para Diamond, as propriedades da realidade, ou a crença na existência de tais propriedades, é uma das coisas a deitar fora quando se acaba de ler o TLP, sob pena de não se estar a levar a sério o que é aí (TLP 6.54-7) dito. Irá voltar-se a este assunto, i.e., ao modo de ler o *Tractatus*. Para já, convém apenas salientar que, embora o *Tractatus* não proponha, como se tentou já indicar, nenhuma teoria ou doutrina, isso não quer dizer que o seu autor não esteja aí comprometido com mostrar-nos alguma coisa. A leitura dos chamados ‘novos wittgensteinianos’¹⁰⁹ (liderados por Diamond e Conant), não aceita isto, e, como houve já oportunidade de notar, considera mesmo uma falta de coragem, por parte do leitor do *Tractatus*, que se possa admitir que haja o que não pode ser posto em palavras (mas que as proposições *unsinnig* invocam ou assinalam), simultaneamente admitindo como válida, ou seja, como compreensão que não deve ser abandonada, a distinção entre o que pode ser dito (=pensado), e o que não pode ser dito ou pensado mas que se mostra naquilo que é dito com sentido. Tal leitura, como de resto tão exaustiva e persuasivamente mostrou Peter Hacker (“Was He Trying To Whistle It?”), é incongruente: não só põe de lado que no *Tractatus* se expressem pensamentos, como acaba por se derrotar a si própria, pois é insustentável (sobretudo se tivermos em conta, como também Hacker aconselha que façamos, não só o texto do TLP, como os textos contemporâneos à sua elaboração, e os que a precedem, a correspondência com Russell – e Frege –, na qual Wittgenstein procura tornar claras as suas posições, as suas conversas com Ramsey, quando este o visita na altura em que era professor primário na Áustria, ou com Paul Engelmann, e, igualmente, os textos posteriores ao *Tractatus*, nos quais Wittgenstein se refere ao que *defendia* no livro que publicou, quer para apontar o que de errado havia nas suas concepções da altura, quer para salvaguardar o que ainda considera correcto) – acabando assim por ter o destino ou o fecho que outorga às leituras ditas ‘irresolutas’. Acresce que, em bom rigor, não é menos corajoso

compreender, como se dedicará daí em diante a tentar dizer o inefável em pseudoproposições metafísicas (portanto firmemente comprometido com uma doutrina filosófica). Na verdade, esta é uma caracterização extrema de uma leitura ‘irresoluta’ (um exemplo de uma tal leitura é aquela que é proposta por Black, que afirma, convictamente, que a escada não tem de ser deitada fora [cf. M. Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964, pp. 376-377, *apud* David Stern, “The Methods of the Tractatus: Beyond Positivism and Metaphysics?”]) – uma leitura ‘irresoluta’ mais moderada, embora partilhe com a leitura extrema o ponto de vista a que se chega depois de subir a escada, deita de facto a escada fora, quer dizer, guarda silêncio acerca daquilo de que não se pode falar.

¹⁰⁹ AA. VV., *The New Wittgenstein*, com excepção do último capítulo, “A Dissenting Voice”, onde a resposta de Peter Hacker à interpretação dos chamados ‘novos wittgensteinianos’ é elaborada (trata-se do texto já citado: “Was He Trying To Whistle It?”, pp. 353-388.)

enfrentar o paradoxo e a tensão do livro, com os quais somos confrontados no desfecho (aceitando-os corajosamente sem os minimizar e resolver numa interpretação do livro que se pretenda certa e sem qualquer brecha), e que são inerentes a uma interpretação que não rejeita as principais intuições de Wittgenstein na sua obra, do que deitar a escada fora ‘resolutamente’ – deitando também fora qualquer possibilidade de justificar esse mesmo gesto (o que é muito bem capturado na expressão de Hacker acima citada, *deitar fora o bebé com a água do banho*).

Este pequeno desvio permitiu introduzir algo a que mais tarde se dará desenvolvimento; por outro lado, o tema desta secção é o mundo no TLP, e o modo como se entendem as passagens relativas às propriedades da realidade e à forma lógica – entre outras coisas que, de acordo com o *Tractatus*, não são passíveis de ser postas em palavras, mas que se mostram – deve ser esclarecido antes de nos debruçarmos com mais detalhe sobre o assunto em mãos. É que a maneira como se vêem essas passagens, não se coaduna, nem com a leitura que atribui uma doutrina acerca de verdades inefáveis a Wittgenstein (neste ponto específico, quer dizer, na interpretação dos esclarecimentos realizados no livro como conducentes ou como fazendo parte de uma teoria), nem com a leitura que contesta a atribuição de uma doutrina a Wittgenstein e simultaneamente abandona as elucidações que porventura conduzem a essa posição. Como referimos no início da secção dedicada à importância da clarificação da essência da proposição, esta tarefa (que consiste em elucidar, entre outras, as noções de proposição e de imagem no TLP), é fundamental para que se possa compreender o que está em jogo nas primeiras observações do livro, e que tratam do mundo. Convinha então agora esclarecer, antes de nos debruçarmos sobre essas passagens¹¹⁰, que a

¹¹⁰ Uma vez que parecem requerer da nossa parte, mais que quaisquer outras, uma adesão instantânea ao que afirmam: são os primeiros degraus da escada (se excluirmos o Prefácio do livro), e, a atitude com que as lemos dá, de algum modo, o tom à maneira como vamos fazer a subida. Ou nos dispomos a levar a sério esses pronunciamentos iniciais, cuja forma depurada requer desde logo a nossa adesão ao espírito do livro (dispondo-nos desta forma a habituarmo-nos à atmosfera do mesmo), e tentamos assim acompanhar o seu autor e tomar o seu ponto de vista, ou, optamos por apenas imaginar que estamos a levar a sério o que é dito – procurando salvaguardar o nosso próprio ponto de vista e o lugar no qual nos encontramos quando iniciamos a leitura. Esta última atitude é facilitada pela leitura que começa pelo Prefácio em conjunto com as proposições 6.54 e 7 (em vez do Prefácio e das proposições que dão início ao livro propriamente dito), pois podemos ficar convencidos que o exercício de leitura é em vão, ao percebermos que no fim teremos que abdicar da ideia de que as proposições do livro tenham sentido. Convém lembrar, relativamente a isto, que o caminho sugerido por Wittgenstein a von Ficker, para que este pudesse perceber o propósito do seu livro, inclui, para além daquilo a que Diamond chama a ‘moldura’ (a saber, o Prefácio e as últimas duas proposições do TLP), o esclarecimento fundamental de que o que escreveu delimita, a partir do interior da linguagem, aquilo que para o seu autor é mais importante (a esfera da ética), mantendo-se em silêncio sobre isso. Este esclarecimento ilumina o modo de ler o livro, pois demonstra que Wittgenstein considerava mesmo que o seu livro alcançava alguma coisa, não se coadunando assim a sua leitura com o exercício imaginativo proposto por Diamond, uma vez que de acordo com este último, devemos finalmente rejeitar qualquer compreensão que o *Tractatus* nos tenha permitido alcançar acerca daquilo que não podemos pôr em palavras por estar acima da esfera dos factos.

leitura até agora feita (desde a consideração da noção de relação interna, no âmbito da qual se abordaram as observações dedicadas à figurabilidade do nosso modo de expressão – inextrincáveis da noção de aspecto e de propriedade interna ou de estrutura – à consideração do espaço lógico), não vê as observações do *Tractatus* nem como teóricas, nem como uma escada que não nos leva a lado nenhum (pois, em boa verdade, com a leitura resoluta do livro, subimos a escada e deitamo-la fora, mas não sem antes termos caído dela e aterrado onde estávamos antes – na medida em que não é permitido salvaguardar nada do exercício de subida, sob pena de estarmos com isso a não levar a sério o carácter *nonsense* que devemos reconhecer às proposições da obra). O que, pelo contrário, neste estudo, é a atitude relativa às observações do livro, tem a ver com o tomar a sério as elucidações elaboradas por Wittgenstein, de maneira que no desfecho do livro, possamos ler aí com convicção que, compreender o seu autor, equivale por fim a ver as suas proposições como um não-sentido. A condição para ver tal coisa é, de resto, ter levado a sério a diferença, elaborada e estabelecida ao longo do livro, entre proposições *sinnvoll*, e proposições *sinnlos* e *unsinnig*. Ademais, se a seriedade com que até aí se lê o TLP for apenas forçada – ou um exercício da nossa imaginação¹¹¹ – o abandono ‘honesto’ das concepções do livro perde a sua autenticidade, na medida em que até aí não estávamos de facto convencidos que o que tínhamos perante nós eram frases gramaticalmente inteligíveis (embora sem sentido à luz dos requerimentos da sintaxe lógica tractariana¹¹²), mas ‘puro *nonsense*’, ainda que provisório.

¹¹¹ Cf. Cora Diamond, “Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s *Tractatus*”, in *The New Wittgenstein*, pp. 149 – 173 (sobretudo pp. 156-160.)

¹¹² No fim de contas, não estará isto implícito no que o livro diz acerca da linguagem quotidiana estar em ordem tal como está, apesar da sua lógica estar oculta? É então necessário revelar a ordem perfeita das proposições com sentido, e é ao fazê-lo que descobrimos que ao falarmos dessa ordem, estamos a contrariar a lógica da linguagem – da mesma maneira que ao formular problemas filosóficos e na tentativa de lhes darmos resposta, transgredimos o limite do sentido, embora não nos pareça que estamos a proferir *nonsense*. Quer dizer, as observações do *Tractatus* não transgridem a gramática entendida no sentido usual – são inteligíveis. Apenas no final do livro podemos de facto compreendê-las enquanto elucidações que são *unsinnig*, em virtude de não respeitarem as regras da sintaxe lógica que permitem a uma proposição descrever e representar pictoricamente um facto. Cf., a este respeito, G. H. von Wright, “Remarks on Wittgenstein’s use of the terms ‘Sinn’, ‘Sinnlos’, ‘Unsinnig’, ‘Wahr’, and ‘Gedanke’ in the *Tractatus*”, p. 103: “A tarefa da filosofia é elucidar a natureza das proposições e assim separar o que faz parte do mundo do sentido (...) daquilo que não faz sentido (...). Creio que é assim que devemos compreender a ideia de que ao ‘superar’ as proposições do *Tractatus*, vemos o mundo, i.e., o que é o caso, claramente. Mas a pergunta mantém-se como devemos compreender o absurdo [*the nonsensicality*] das proposições tractarianas. Não estão então as proposições ‘legitimamente construídas’? E se não estão, é isto porque contêm partes constituintes sem significado (*Bedeutung*)? É difícil acreditar que este fosse o caso. As proposições do *Tractatus*, ao contrário da frase-exemplo de Wittgenstein ‘Sócrates é idêntico’, são gramaticalmente bem formadas e nesse sentido ‘legitimamente construídas’ (*rechtmässig gebildet*). A razão pela qual são absurdas deve estar noutro sítio. Creio que devemos procurá-la no contexto do que Wittgenstein diz acerca da natureza pictórica da linguagem e acerca da correspondência entre a imagem e aquilo que é retratado.” (Neste estudo é também este conselho que procura seguir-se.)

De volta aos objectos tractarianos, comecemos por notar que a afirmação da sua existência se encontra intimamente ligada à evidência de que “nós fazemo-nos imagens dos factos” (TLP 2.1.)¹¹³. Do seguinte modo. Se não houvesse substância (o firme e persistente em qualquer mundo imaginável mediante proposições¹¹⁴), a comparação de uma proposição *sinnvoll* (bipolar) com o mundo, não poderia realizar-se¹¹⁵, pois aquilo que é comum entre a proposição e o estado de coisas que ela descreve, não garantiria a sua ligação ao mundo, i.e., não garantiria que ela é deveras uma imagem do facto (positivo ou negativo) que representa. Nada poderia garantir que a representação (a imagem, a proposição) tivesse algo em comum (a forma) com o representado (a realidade), uma vez que essa forma seria mutável – logo, não se estenderia por todo o espaço lógico. A verdade da proposição estaria desse modo dependente da verdade de outra proposição (quer dizer, estaria dependente de que algo fosse o caso, o facto positivo), e não já da forma lógica do objecto assinalar um espaço lógico (uma possibilidade de existência) – e com isso todas as possibilidades combinatórias da proposição. No entanto, “nós fazemo-nos imagens dos factos”, o que implica que mediante proposições com sentido (que podem ser verdadeiras ou falsas), somos capazes de representar em linguagem um facto possível, contingente, em virtude daquilo que há em comum entre a nossa representação e uma dada configuração de objectos (a forma, firme e fixa). É graças à possibilidade de uma coisa poder ocorrer em todas as situações possíveis (que fazem parte da sua natureza), que as proposições elementares são independentes, i.e., a sua verdade ou falsidade não depende de outras proposições serem verdadeiras ou falsas¹¹⁶. Em bom rigor, “[u]ma coisa é independente na medida em que pode ocorrer em todas as situações *possíveis*, mas esta forma de independência é uma forma de conexão com um estado de coisas, uma forma de dependência. (É impossível que as palavras apareçam de dois modos diferentes, isoladamente e numa proposição.)” (TLP 2.0122) Quer dizer, a configuração dos objectos, a conexão dos elementos de uma proposição, é uma forma de dependência, pois apenas através dessa conexão e no âmbito da mesma, se pode esperar que os nomes se refiram a objectos.

¹¹³ Em última análise, a ontologia desenhada no *Tractatus* depende daquilo que nós, humanos, fazemos.

¹¹⁴ Cf. TLP 2.024: “A substância é o que permanece independentemente daquilo que é o caso.”

¹¹⁵ Cf. TLP 2.0212: “Seria então impossível, projectar uma imagem no mundo (verdadeira ou falsa).”

¹¹⁶ Cf. TLP 2.0211: “Se o mundo não tivesse substância uma proposição ter sentido, dependeria de uma outra proposição ser verdadeira.”

Por sua vez, os objectos referidos no nexo de uma proposição têm uma forma que apenas admite as possibilidades de ocorrência que as suas propriedades internas¹¹⁷ permitem, no entanto, é esta forma que é constante e que se estende por todo o espaço lógico, daí que se possa dizer que a forma do objecto garante, em última análise, a independência das proposições elementares.

Assim, é a constância da forma que torna possível aquela independência, pois ainda que o facto imaginado não seja o caso (i.e., ainda que não corresponda a um facto positivo), a permanência de tudo o resto não é posta em causa (assim, um outro facto imaginado não depende também da existência do caso descrito pelo primeiro): “[u]m elemento pode ser o caso ou não ser o caso e tudo o resto permanece idêntico.” (TLP 1.21)

A bipolaridade da proposição enquanto condição da expressão de sentido por parte da mesma, é crucial para compreendermos as primeiras observações do *Tractatus*. Ter em conta que a proposição com sentido assinala um espaço lógico enquanto possibilidade de existência – i.e., enquanto possibilidade que permite imaginar o caso descrito pela proposição e de igual modo o seu contrário (quer dizer, a sua inexistência) –, facilita a tentativa de transpor a dificuldade inerente à forma depurada com que Wittgenstein descreve o mundo na proposição 1 e nas proposições que são observações desta.

O mundo é tudo o que é o caso [*Fall*].” [*Die Welt ist alles, was der Fall ist.*] (TLP 1)

“O mundo é a totalidade dos factos [*Tatsachen*], não das coisas. [*Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge*] (TLP 1.1)

O mundo é determinado pelos factos e assim por serem *todos* os factos.” [*Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, daß es alle Tatsachen sind.*] (TLP 1.11)

A totalidade dos factos determina, pois, o que é o caso e também tudo o que não é o caso. [*Denn, die Gesamtheit der Tatsachen bestimmt, was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist.*] (TLP 1.12)

¹¹⁷ Todas as propriedades internas do objecto permitem saber quais as suas possibilidades de ocorrência em estados de coisas, uma vez que, “[p]ara conhecer um objecto (...) tenho que conhecer todas as suas propriedades internas” (TLP 2.01231), e “[d]ados todos os objectos também são dados todos os possíveis estados de coisas.” (TLP 2.0124)

Os factos no espaço lógico são o mundo. [*Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt.*] (TLP 1.13)

O mundo decompõe-se em factos. [*Die Welt zerfällt in Tatsachen.*] (TLP 1.2)

Algo pode ser o caso ou não ser o caso e tudo o resto permanecer idêntico. [*Eines kann der Fall sein oder nicht der Fall sein und alles übrige gleich bleiben.*] (TLP 1.21. Trad. modificada.)

Vejam, a proposição nº 1 começa por dizer que o mundo é tudo o que é o caso: quando lemos esta observação pela primeira vez, a primeira coisa que nos ocorre é que o mundo é tudo o que acontece. Que isso é o que significa que o mundo se define por tudo o que é o caso, por tudo o que possamos imediatamente imaginar como aquilo que vemos à nossa volta: as coisas que nos rodeiam. Se estivéssemos inclinados a pensar que a totalidade a que Wittgenstein se está a referir é um amontoado das coisas que nos rodeiam, essa leitura seria logo a seguir abalada, pois, na verdade, a totalidade que Wittgenstein quer dizer é a totalidade dos factos (TLP 1.1). Que Wittgenstein se pudesse estar a referir a uma totalidade cujos elementos não se encontram ligados entre si – uma série de coisas no nosso espaço visual – é uma hipótese que a introdução da palavra ‘facto’ contraria. A mesma palavra estabelece desde logo a oportunidade de alterarmos o modo como olhamos para o que nos rodeia, passando nós a vê-lo como algo ordenado (e notando assim que uma coisa está à direita de outra, que outra está em cima de outra, etc.). A proposição 1.11, elucida de seguida que, “o mundo é *determinado* pelos factos” [itálico nosso], e acrescenta, “e assim por *serem* todos os factos.” Isto permite que se volte atrás, à proposição nº1, e se perceba melhor que, se o mundo é tudo o que é o caso e se, ademais, o que determina o mundo é que ele é todos os factos, o que acontece não é que estejamos rodeados de coisas desligadas entre si, mas, isso sim, que o mundo é determinado por ser um todo ordenado de coisas que se relacionam umas com as outras (por exemplo, no que diz respeito ao lugar que ocupam umas em relação às outras.) Como dirá em 1.2, “[o] mundo decompõe-se em factos”, ou seja, tenho uma percepção do mundo que tem uma certa ordem¹¹⁸ (i.e., não vejo o que me rodeia como um aglomerado de coisas, cuja posição ou disposição diferente no espaço não alterasse aquilo que vejo quando olho à minha volta). Em 1.12 somos então levados a constatar que, o que a totalidade dos factos determina, é o que é o caso (a percepção que tenho do mundo quando

¹¹⁸ Cf. Joachim Schulte, *Wittgenstein: An Introduction*, loc. cit.

olho à minha volta), e também “tudo o que não é o caso” – tudo o que poderíamos imaginar ver à nossa volta, sem contrariar a possibilidade de que, se de facto esse outro facto imaginado a título de experiência constituísse o mundo, nós poderíamos ainda imaginar tudo o que não é o caso na eventualidade de esse ser o caso. De facto, logo a seguir somos confrontados com isto, na ideia de que “[o]s factos no espaço lógico são o mundo”, ou seja, na ideia de que conceber ou imaginar um facto é imaginar alguma coisa no espaço lógico (enquanto espaço de possibilidade de actualização de um facto, portanto enquanto possibilidade de que algo aconteça que poderia também não ser o caso). O mundo revela-se assim não já como o que é (TLP 1), mas como pode ser: “[a]lgo pode ser o caso ou não ser o caso e tudo o resto permanece idêntico.” (TLP 1.21)

Como se notou acima, a bipolaridade da proposição com sentido, é crucial para compreendermos as distinções em jogo – e a apresentação do mundo – que são realizadas nas primeiras observações do livro. De facto, determinar que proposições são verdadeiras é diferente de determinar que proposições têm sentido, e esta diferença está no cerne da distinção entre caso e facto. Facto é a proposição com sentido, portanto, a proposição que pode ser verdadeira ou falsa quando comparada com a realidade de modo a aferirmos o seu valor de verdade: p é verdadeiro se descrever um caso, o que acontece – um facto positivo – e falso se descrever um facto negativo, que não é o caso, mas que poderia ser. Mais tarde, Wittgenstein esclarece esta diferença da seguinte forma:

Uma classe de proposições verdadeiras é delimitada de uma maneira completamente diferente de uma classe de proposições com sentido. No primeiro caso os limites são desenhados mediante a experiência, no segundo caso mediante a sintaxe da linguagem. A experiência delimita as proposições a partir de fora, a sintaxe a partir de dentro.¹¹⁹

A classe das proposições verdadeiras depende da comparação com o mundo para a sua delimitação. No entanto, a classe das proposições com sentido, que descrevem factos, é delimitada na linguagem, com a ajuda da sintaxe lógica, e corresponde a tudo o que possamos imaginar acontecer. Ou seja, a todos os factos que possamos imaginar com sentido acontecer:

¹¹⁹ Ludwig Wittgenstein, “Gesamtheit und System”, in *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Werkausgabe Band 3, Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann, aus dem Nachlaß herausgegeben von B. F. McGuiness, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984 [WWK], p. 213. [*Eine Klasse von wahren Sätzen wird in ganz anderer Weise begrenzt als eine Klasse von sinnvollen Sätzen. Im ersten Fall wird die Grenze durch die Erfahrung gezogen, im zweiten Fall durch die Syntax der Sprache. Die Erfahrung begrenzt die Sätze von außen, die Syntax von innen.*]

A realidade total é o mundo. [Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt.]
(TLP 2.063)

O mundo tal como é aqui concebido, como equivalente à realidade total, já não é a mesma totalidade descrita a seguir a um *was* (TLP 1), mas sim a realidade que as proposições com sentido descrevem e que dizem como o mundo pode ser. Por Wittgenstein se referir à realidade total, podemos então concluir que a linguagem (a totalidade das proposições com sentido = a realidade total), é o mundo.

1.7.1. A cor em “Some Remarks on Logical Form” e a fragmentação da forma tractariana:

A independência das proposições elementares é um dos pilares que, no *Tractatus*, sustêm todo o edifício lógico. Como houve ocasião de mostrar, é graças a essa independência – que significa que a verdade de uma proposição é independente de outra proposição ser o caso –, que a determinação do lugar lógico corresponde a uma possibilidade de existência. Ora, se a verdade das proposições elementares é independente de outra proposição ser o caso, isso quer dizer que quanto à atribuição de verdade ou falsidade a uma proposição, a lógica pode bem tomar conta de si própria – sem necessitar comparar uma proposição com a realidade para saber se ela pode ser verdadeira. Se, pelo contrário, as proposições não tiverem aquela forma de independência, isso significa que para decidir se uma proposição é verdadeira, não basta inspeccionar a sua forma para decidir se esta exprime uma relação interna de projecção pictórica com o mundo, graças à sua composição estar de acordo com as regras da sintaxe lógica – que determinam e separam as proposições com sentido (bipolares) das outras. Ora, o problema que ocupa Wittgenstein em *Some Remarks on Logical Form*¹²⁰, diz respeito às proposições que se excluem mutuamente, quer dizer, a verdade de uma está dependente da falsidade da outra:

A exclusão mútua de proposições de grau não analisáveis, contraria uma opinião que foi por mim publicada há alguns anos e que tornava necessário que proposições elementares [*atomic propositions*] não se podiam excluir umas às outras. Digo aqui deliberadamente ‘excluem’ e não ‘contradizem’, pois há uma diferença entre estas duas proposições, e as

¹²⁰ Ludwig Wittgenstein, SRLF, pp. 29-35.

proposições elementares, embora não possam contradizer-se, podem excluir-se mutuamente. SRLF, 33.

Wittgenstein formula então o famoso problema da exclusão das cores que, em linhas gerais, é o seguinte: considere-se a proposição que afirma a existência da cor R a um certo tempo T num certo sítio P do nosso campo visual: ‘R T P’. E agora ‘B T P’, que afirma a cor B a um certo tempo T num certo sítio P do nosso campo visual. Torna-se imediatamente claro que ‘R T P & B T P’ é uma espécie de contradição e não apenas uma proposição falsa. O filósofo considera que o que subjaz a este problema é o facto de aquelas proposições serem de algum modo completas, de maneira que, o que na realidade corresponde à função ‘() P T’, “deixa espaço para apenas uma entidade – no mesmo sentido em que, de facto, dizemos que só há lugar para uma pessoa numa cadeira. O nosso simbolismo que permite que formemos o sinal do produto lógico de ‘R T P’ e ‘B T P’, não dá aqui uma imagem correcta da realidade”.¹²¹

Some Remarks on Logical Form, como costuma ser sublinhado na literatura secundária, é um texto que acaba numa nota insatisfatória. Wittgenstein reconhece que “é uma deficiência da nossa notação que ela não previna a formação de tais contradições absurdas (*nonsensical*), e uma notação perfeita deve excluir tais estruturas mediante regras de sintaxe precisas (...). Tais regras, contudo, não podem ser definidas até se chegar à derradeira análise dos fenómenos em questão. Isto, como todos sabemos, ainda não foi alcançado”.¹²²

O problema da exclusão das cores é uma pedra na engrenagem da lógica e desempenha um papel importante na fragmentação da forma tractariana – que tanto dependia da independência das proposições elementares. No entanto, é essa mesma fragmentação que abre caminho a uma nova concepção da linguagem que, em última análise, acaba por resolver o problema por outros meios que não aquele sugerido em 1929 por Wittgenstein.

¹²¹ SRLF, pp. 33-34. Cf. a este respeito, Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, p. 277.

¹²² SRLF p. 35. Para um enfoque e interpretação divergente do nosso relativamente à fragmentação da forma tractariana, veja-se, João Vergílio Gallerani Cuter, “Five Red Apples”, in *Knowledge, language and mind: Wittgenstein’s Thought in Progress*, António Marques, Nuno Venturinha (eds.), Walter de Gruyter, Berlin, 2012, pp. 36-52.

1.7.1.1. A cor estimula o filosofar:

É óbvio que não há uma relação de ‘existência’ entre a cor e o espaço em que ela ‘existe’. Não há nenhum elemento intermediário entre a cor e o espaço.

Cor e espaço saturam-se mutuamente. [*Farbe und Raum sättigen einander.*]

E o modo como se impregnam [*durchdringen*] um ao outro constitui o espaço visual.¹²³

Como observávamos, uma nova concepção da linguagem, após 1929, irá permitir encarar o problema das cores sob uma nova óptica. Após a fragmentação da forma tractariana, já não serão as regras da sintaxe lógica mas a gramática das cores – que o octaedro apresenta sinopticamente¹²⁴ –, que permitirá ver, de maneira panorâmica, as regras da nossa linguagem para usarmos as palavras para cores. Com efeito, o problema das cores, na filosofia pós-TLP, muda de figura – as cores não são somente, ou deixam mesmo de ser uma ‘dor de cabeça’ filosófica, como o eram quando escreve *Some Remarks on Logical Form* (texto que rejeita passado pouco tempo), mas um verdadeiro estimulante:

As cores são um estímulo para filosofar. Talvez isso esclareça a paixão de Goethe pelas cores.

¹²³ De um manuscrito: *I. Band Philosophische Bemerkungen (WAI. 15.2-4)* Österreichische Nationalbibliothek, Wien, *apud* Bernhard Leitner, *The Wittgenstein House*, Princeton Architectural Press, Nova Iorque, 2000, p.128.

¹²⁴ O octaedro das cores é, aliás, o único exemplo concreto de uma *übersichtliche Darstellung* (apresentação sinóptica, ou, visão panorâmica – sobre a qual nos demoraremos na Parte II deste trabalho), que Wittgenstein caracteriza (IF, I, §122) como fundamental para a nossa compreensão. Cita-se a seguir a passagem em que, num capítulo intitulado “A fenomenologia é Gramática”, do chamado “Grande Dactiloscrito” (“*The Big Typescript*”), Wittgenstein se refere ao octaedro das cores como um exemplo da apresentação clara das regras gramaticais (i.e., do que regula o uso com sentido) das palavras para cores: “O espaço da cor [*Farbenraum*] é sensivelmente [*beiläufig*] apresentado pelo octaedro, com as cores puras nos cantos, e esta apresentação é gramática, não é psicológica. Por outro lado, dizer, em determinadas circunstâncias, que aparece uma imagem posterior [*Nachbild*], é psicológico (pode acontecer ou não acontecer, a outra é *a priori*; esta pode ser confirmada mediante experiências, a outra não pode). (...) / [U]ma experiência de pensamento [*Gedankenexperiment*] não é, claro, nenhuma experiência. No fundo é uma observação gramatical [*Im Grund ist es eine grammatische Betrachtung*]. / O octaedro das cores é gramática porque nos diz que podemos falar de um azul avermelhado, mas não de um verde avermelhado, etc. / A apresentação-octaedro [*Oktaeder-Darstellung*] é uma apresentação sinóptica das regras gramaticais. / Se alguém dissesse, ‘o espaço visual é colorido’ [*der Gesichtsraum ist farbig*], então nós sentir-nos-íamos tentados a responder, ‘Mas nós não conseguimos sequer imaginá-lo (pensá-lo) de outra maneira! [*uns (...) vorstellen (denken)*]’ (...) Ou poderíamos dizer, de forma mais correcta, não seria então o que nós chamamos ‘espaço visual’.” Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript: Ts213*, Kritische zweisprachige Ausgabe Deutsch–Englisch, C. Grant Luckhardt, Maximilian A. E. Aue (ed. e trad. inglesa), Blackwell Publishing, Oxford, 2005 [BT], p. 322.

As cores parecem presentear-nos com um enigma, um enigma que nos estimula [*ein Rätsel, das uns anregt,*] – não um que nos exaspere [– *nicht aufregt*].¹²⁵

As cores deixam de desesperar Wittgenstein e presenteiam-no com enigmas frutíferos, mas ainda assim o que estará em jogo terá a ver com as descrições possíveis com sentido ou com as possibilidades de descrição das cores que, são sempre casos intermédios, quer dizer, como observa Chiara Cappelletto, “a cor não existe a não ser como cor intermédia, e tal natureza intermédia relaciona-se com a sua posição na topologia da estrutura cromática. O visível é tomado na sua múltipla totalidade de variações.”¹²⁶ As cores tornam-se um impulso salutar para filosofar, o que se prende com o método novo de Wittgenstein, que valoriza a multiplicidade e que lhe permite encarar as cores com novos olhos. O caminho já não será no sentido da simplicidade, mas o inverso: é a “múltipla totalidade de variações” que o vão interessar e espicaçar. Este interesse, tem a ver com uma transformação do ponto de vista sobre a linguagem, que é renovado e corrigido – que deixou de alimentar uma “fome da simplicidade” para se tornar um exercício de tentativa de fazer justiça aos factos na sua grande diversidade (exercício que não conhecerá termo) –, e poder-se-ia dizer inspirado na natureza da cor, na medida em que ela oferece uma tensão produtiva para pensar outros conceitos, que é esclarecedora. Essa tensão prende-se com exemplos que as cores suscitam e que giram em torno do uso de palavras para cores, por exemplo, enquanto substantivos (e.g. a cor ‘azul’), ou enquanto adjectivos (e.g. o livro é ‘azul’), e que remetem para o facto de que não podemos pensar o espaço sem a cor (pois se, por um lado, não existe cor a não ser como intermédia, por outro lado ainda, nada medeia entre a cor e o espaço) – o que permitirá ver algo acerca das coisas que é fundamental, a saber, que elas expressam por si próprias algo que não é acrescentado de fora, como um ingrediente ou determinação (assim, dizer que uma melodia é triste ou que um rosto está triste, não equivale, da nossa parte, à atribuição de uma característica, de uma relação de existência, mas ao reconhecimento de um aspecto daquilo que temos à nossa frente).

Mas, como dizíamos, Wittgenstein estará ainda interessado em compreender quais as descrições possíveis com sentido ou quais as descrições de cores que são permitidas: a sua apresentação no octaedro das cores, revela-lhe precisamente as regras gramaticais, i.e., as

¹²⁵ Ms 136 92b: 11.1.1948, VB, p. 76.

¹²⁶ Chiara Cappelletto, *Il Rito Delle Pulci: Wittgenstein Morfologo*, Editrici Il Castoro, Milão, 2004, p. 108.

regras a seguir para falar das cores com sentido. Estas regras não são psicológicas¹²⁷ nem empíricas, pois a gramática, de algum modo como a lógica (*a priori*), não provém da comparação com a experiência para descobrir o sentido¹²⁸, mas das próprias coisas, quer dizer, são estas que segregam as próprias regras (no caso das cores, aquilo a que devemos atender tem a ver com o que é dito na citação em epígrafe, e com o carácter intermediário das cores, com a sua posição na “estrutura cromática”, por exemplo, no octaedro¹²⁹ ou numa pintura¹³⁰), que reconhecemos no nosso modo de falar ao compreender, por exemplo, que, embora possamos falar de um “azul avermelhado”, não podemos falar de um “verde avermelhado”.

Que ao falarmos estejamos a seguir regras, tem a ver com a comparação da linguagem com o cálculo, que Wittgenstein desenvolve no seu pensamento pós-TLP. A rigidez desta concepção, embora não tenha nada da dureza da sintaxe e da gramática lógicas, será, de algum modo, adicionalmente suavizada. Vejamos como surge essa concepção na *Gramática Filosófica*:

¹²⁷ Aliás, é o carácter não psicológico das regras que fazem Wittgenstein exclaimar que a fenomenologia é [afinal] gramática: “[n]ão é a harmonia [*Harmonielehre*], pelo menos em parte, fenomenologia, i.e. gramática! A harmonia não é uma questão de gosto.” BT, p. 322.

¹²⁸ Ou seja, não tem a ver com saber, mediante um certo número de experiências psicológicas, o que se passa dentro de cada um quando uma palavra é dita, nem tem a ver com saber como uma palavra se liga a um objecto univocamente, por meio de uma definição que visasse estabelecer o seu significado de modo definitivo com base no pressuposto de que todas as palavras funcionam como nomes próprios – e de que é possível aprender a usar uma palavra apenas apontando o seu referente, o que seria puramente empírico (e prescindiria de considerar as ocasiões em que é usada – as ocasiões em que as regras do seu uso são inseparáveis da expressão e fisionomia da palavra). (Irá voltar-se a isto).

¹²⁹ O carácter intermediário das cores – a visão das cores em contexto – virá a ser (mais tarde, nas *Bemerkungen über die Farben*) elucidado assim por Wittgenstein: “[I] 55. Uma cor ‘brilha’ (*‘leuchtet’*) apenas em um contexto (assim como uns olhos sorriem apenas em um rosto). (...)” Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen Über Die Farben / Anotações Sobre As Cores*, ed. bilingue alemão / português, João Carlos Salles (estabelecimento do texto, trad. e notas), Editora Unicamp, Campinas, 2009 [*Observações Sobre As Cores / OsC*]

¹³⁰ Veja-se, e.g. o caso da pintura de Rembrandt, “O Homem do Elmo Dourado”, apresentado por Wittgenstein nas suas *Observações Sobre As Cores*, no qual as cores utilizadas, castanho, preto, amarelo, se tornam dourado na tela, o que tem a ver com a mistura das mesmas, mas também com o brilho que adquirem umas ao lado das outras: “[III] 53. Há a cor dourada, mas Rembrandt não se serviu dela para representar um elmo dourado.” Wittgenstein, OsC. Cf., sobre este exemplo – e sobre as *Observações Sobre As Cores* como comentário da *Farbenlehre* de Goethe (e da carta do pintor Philip Otto Runge a Goethe, publicada na sua *Teoria das Cores*, e da de Lichtenberg a Goethe, publicada mais tarde), Olli Lagerspetz, “The Ambiguities of Colour: Wittgenstein and Lichtenberg on colour and colour perception”, in *Wittgenstein and Philosophical Psychology*, Gefwert & Lagerspetz (eds.), Uppsala Studies of Philosophy, vol. 55, pp. 223-235. Dissemos que a natureza da cor poderia ter influenciado o novo método e referimo-nos à tensão produtiva para pensar que ela oferece – não podemos deixar de referir igualmente a riqueza das suas nuances e o jogo das cores umas ao lado das outras, que o exemplo de Rembrandt não deixa esquecer.

Uma linguagem que fosse falada sempre com o mesmo *metro*. (...) ‘O significado de uma palavra: o papel que desempenha no cálculo da linguagem. Pensemos em como calculamos com a palavra ‘vermelho’. E depois: a palavra, ‘ah’ – o que corresponde agora ao cálculo? [*Eine Sprache, die in einem immer gleichen Versmaß gesprochen würde. (...) 'Die Bedeutung eines Worts: die Rolle, die es im Kalkül der Sprache spielt.' Denken wir, wie mit 'rot' kalkuliert wird. Und dann: das Wort 'ach' – was entspricht nun dem Kalkül?*]¹³¹

O papel que uma proposição desempenha num cálculo é o seu sentido. É só numa linguagem que alguma coisa é uma proposição. Compreender uma proposição significa compreender uma linguagem. [*Welche Rolle der Satz im Kalkül spielt, das ist sein Sinn. Etwas ist ein Satz nur in einer Sprache. Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen.*]. (PG, §130)

Por outras palavras, compreender uma proposição significa que conseguimos reconhecer a regra que está aí a seguir-se e o seu papel no todo da linguagem, que é a actividade que dá sentido a qualquer proposição que compreendemos. De igual modo, o papel de uma palavra numa proposição, depende do seu papel, do seu uso, na linguagem (concebida como cálculo ou actividade na qual se opera com símbolos), da qual faz parte.¹³² É interessante que Wittgenstein fale do “papel desempenhado” por uma palavra e por uma proposição no cálculo, pois isso é já um traço de uma outra comparação decisiva, a saber, entre linguagem e *Spiel*, entendido como “jogo dramático”¹³³ – comparação que retomaremos em mais detalhe neste estudo. Presentemente, contudo, não pode deixar de se sublinhar que é precisamente a analogia entre a linguagem e o jogo que irá prevalecer no pensamento de Wittgenstein – o jogo é a actividade que, melhor do que o cálculo, dá conta daquilo que fazemos quando falamos, e é graças a esta afinidade entre falar e jogar que, como dizíamos, a rigidez da linguagem concebida como cálculo é posteriormente tornada mais flexível.

¹³¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Werkausgabe in 8 Bänden, Band 4, Rush Rhees (ed.), Shurkamp Verlag, 1984 [PG], §67.

¹³² Cf., adicionalmente, PG, §59: “Se eu me decidisse a usar uma nova palavra em vez de ‘vermelho’, como é que mostraria que esta palavra fica no lugar da palavra ‘vermelho’? [*Wenn ich mich entschliesse statt 'rot' ein neues Wort zu sagen, wie würde es sich zeigen, daß dieses an dem Platz des Wortes 'rot' steht?*].

¹³³ Maria Filomena Molder, *As Nuvens e o Vaso Sagrado. (Kant e Goethe. Leituras)*, Relógio D’Água Editores, Lisboa, 2014, p. 147.

Embora, como esclarece Glock¹³⁴, Wittgenstein volte a referir a concepção baseada na analogia do cálculo, isso tem a ver com a sua maneira de trabalhar que, muitas vezes, volta a observações anteriores e as traz para contextos mais recentes. Nos casos em que volta a falar de cálculo, isso é para salvaguardar os aspectos que a comparação da linguagem com o cálculo possui em comum com a comparação da linguagem com o jogo, sem sublinhar a importância de outros traços – mais estritos – que deixa cair. Glock observa ainda que o cálculo é uma maneira de compreender a linguagem típica do chamado período ‘intermédio’ de Wittgenstein, que o autor localiza entre 1929-1933, mas que poderíamos estender de maneira a incluir o *Livro Azul* e o *Livro Castanho*. Com efeito, é após o abandono da tentativa de rever e traduzir para alemão o *Livro Castanho*¹³⁵, que Wittgenstein escreve as que se tornariam as primeiras observações (1-188) das suas *Investigações Filosóficas* – na nossa opinião, contudo, o Ms 142, portanto a primeira versão, de 1936-37, das *Investigações*, não representa um corte radical com a filosofia do período intermédio, e mesmo em relação ao *Livro Castanho*, o que sobressai são os aspectos contínuos; de qualquer modo, o que Glock afirma acerca do cálculo para entendermos o período que vai de 1929 a 1933, é válido, e gostaríamos mesmo de reforçar a observação do autor notando que, com efeito, nas aulas que lecciona nos anos 1933-34 – das quais podemos ler alguns apontamentos, seleccionados e compilados sob o título *Yellow Book*¹³⁶ –, Wittgenstein começa a deixar para trás a hipótese da linguagem como actividade que obedece a regras estritas:

Pode dizer-se de mim que eu descrevo a linguagem como se fosse um vácuo. O que eu faço é falar da linguagem como se ela consistisse de regras fixas, o que é contrário aos factos. Considerem a maneira como jogamos um jogo e a maneira como as regras participam em jogá-lo. (...) [Q]uando usamos uma palavra sem regras estritas e depois mais tarde fixamos regras estritas para o seu uso, a sua gramática não pode ser inteiramente como a do seu uso anterior. Seria semelhante da mesma maneira que uma figura desenhada com contornos fixos é semelhante a uma figura desenhada com contornos desfocados. YB, pp. 47-48.

¹³⁴ Hans-Johan Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, Willey-Blackwell, 1996, p. 67.

¹³⁵ Cf. GBW: carta de Wittgenstein a Moore de 20.11.1936. (Wittgenstein tinha levado o *Livro Castanho* consigo para a Noruega, em Agosto de 1936.)

¹³⁶ O YB são apontamentos de aulas e conversas informais que antecedem, em parte, o ditado do *Livro Azul* (“Lectures Preceding the Dictation of *The Blue Book*”, YB, pp. 43-55), e que em parte são contemporâneas ao mesmo (*Lectures and Informal Discussions in the Intervals of Dictation of the “Blue Book”*, YB, pp. 56-73).

Assim, a gramática como conjunto de regras – que desemboca na ideia de uma apresentação sinóptica corresponder a uma tabulação das mesmas (e da qual o octaedro é um exemplo – exemplo que, apesar desta circunstância, será sempre valioso por se tratar do único exemplo concreto dessa maneira de apresentar, e por poder, por isso, servir de pedra-de-toque para as posteriores caracterizações de *übersichtliche Darstellung* realizadas por Wittgenstein, ajudando a ver o que muda e o que se mantém nas mesmas ao longo do seu pensamento) – é uma compreensão que não é estanque, e, nas IF, passa mesmo a ser possível falar de regras que vamos inventando *as we go along* (cf. IF, I, §83)¹³⁷.

A diferença na maneira de ver e pensar sobre as cores, no âmbito da mudança de perspectiva acerca da linguagem em geral, poderá ter resultado da fragmentação da forma tractariana. No TLP, como houve oportunidade de sublinhar, os objectos são incolores e é apenas na descrição de um estado de coisas que recebem uma cor – num determinado ponto do espaço a um certo tempo. Pelo contrário, a nova compreensão da linguagem, que se desenvolverá ao longo dos anos posteriores ao *Tractatus*, não está interessada em ver as coisas de modo separado e esmiuçado até aos ossos – num movimento duplo, que primeiro alcança a dureza dos objectos concretos, para só depois tomar e proceder dos objectos como eles se configuram na experiência numa composição visual –, mas é sempre já uma certa composição ou contexto que é o ponto de partida¹³⁸. Portanto nada para o qual seja preciso uma escada para lá chegarmos. Posto isto, se a fragmentação da forma tractariana pode ajudar a compreender a mudança de perspectiva de Wittgenstein acerca da linguagem em geral, e da cor em particular, isso prende-se com a natureza da cor ter contribuído, como vimos, para a queda do edifício do TLP – por outro lado, é também a natureza da cor que poderá ter em parte encorajado uma nova maneira de filosofar, que não está interessada em chegar a algum sítio onde não esteja já.

¹³⁷ No entanto, nunca sozinhos: o ‘we’ da expressão é importante, pois, seguir regras, mesmo inventadas, é algo que nós humanos fazemos publicamente, como bem mostra o chamado *argumento da linguagem privada* nas IF. Sobre a apresentação sinóptica como tabulação das regras gramaticais e a sua progressiva transformação e alargamento, cf. Beth Savickey, “Wittgenstein and Hacker: *übersichtliche Darstellung*”, in *Nordic Wittgenstein Review*, 3 (No2), 2014, pp. 99-123 – a autora, ao defender a posição, à qual nós aderimos, de que uma *übersichtliche Darstellung* virá a ultrapassar a simples tabulação das regras gramaticais, afasta-se da concepção de *übersichtliche Darstellung* que P. M. S. Hacker defende ser a adoptada por Wittgenstein ao longo de todo o *corpus* pós-TLP [cf. P. M. S. Hacker, “Surveyability and surveyable representation (§122)”, in P. M. S. Hacker, G. P. Baker, *Wittgenstein, Understanding and Meaning. Part I, Essays*, segunda edição extensivamente revista por P. M. S. Hacker, Wiley-Routledge, Oxford, 2005, pp. 307-334]. Cf. adicionalmente, IF, I, §81, que em conjunto com o §83 confirma o que Glock sugere acerca do abandono do modelo do cálculo e da adopção da analogia entre linguagem e jogo por parte de Wittgenstein.

¹³⁸ Cf. BT, p. 340.

A palavra latina *cor*, vem do latim *color*, termo que pertence à constelação etimológica de *celare*, esconder (*nascondere*), em virtude do facto de que a cor é aquilo que cobre, recobre e esconde a superfície de uma coisa. A cor, no entanto, também era a encarnação, a cor da pele, portanto aquilo que revela e apresenta, ou, melhor, aquilo por meio do qual a coisa se apresenta.¹³⁹

Este último sentido de cor, como a própria pele das coisas (que não pode separar-se por se arriscar com isso a desfiguração da coisa a conhecer), está presente na constatação de que cor e espaço se saturam mutuamente e de que o modo como se impregnam um ao outro constitui o espaço visual, a qual, dá o mote para não tentar ver atrás das coisas para perceber como elas são – elas apresentam-se já a nós: a cor é o bom exemplo disso¹⁴⁰ (daí que tenhamos dito que a sua natureza tenha podido encorajar Wittgenstein a desenvolver uma nova visão da linguagem – o que se verte no que ele próprio diz quando observa que as cores

¹³⁹ Chiara Cappelletto, *Il Rito Delle Pulci*, p. 104.

¹⁴⁰ Ao invés, a sua ligação etimológica com o verbo esconder, na medida em que aponta para aquilo que cobre e recobre uma superfície, é mais próximo da concepção tractariana de cor, que consistia numa determinação do objecto, de acordo com o que pudemos já apurar. Não esqueçamos, no entanto, que o TLP pretendia tornar nítida a forma que as roupagens da linguagem quotidiana não deixam muitas vezes perceber com facilidade, sendo que ela é patente se nada obscurecer a nossa visão ou compreensão (por isso defendemos já neste estudo que o que Wittgenstein tratava de fazer, não era inventar uma teoria lógica, mas tornar a lógica perspicua, uma vez que a lógica trata de si própria – por outras palavras, mesmo que não seja problemático dizer que no TLP a cor recobre o objecto, temos de ser cuidadosos ao falar da cor como algo que o esconde).

Gostaríamos ainda de notar que a palavra *nascondere* se reverteu de uma fertilidade inegável por aparecer associada à natureza no famoso aforismo de Heraclito, 14 [A92], que Giorgio Colli traduz do seguinte modo: “Nascimento ama nascondersi” [cf. Giorgio Colli, *La Sapienza Greca, III, Eraclito*, Adelphi Edizioni, 4ª ed., Milão, 2010, p. 91; cf. também pp. 187-188, e, adicionalmente, Giorgio Colli, *La Natura Ama Nascondersi*, Enrico Colli, ed., Adelphi Edizioni, 1998, pp. 189-209, em especial, p. 209 (a propósito destas palavras de Heraclito, veja-se ainda: Pierre Hadot, *Le Voile D’Isis*, sobretudo, pp. 25-31).] Sobre este aforismo e sobre a tradução que Giorgio Colli dele realizou, escreveu Maria Filomena Molder que, “a palavra latina *natura* vem de (*g*)*nascor*, e entre os Gregos, a palavra *physis*, cujo radical é *phy*, tinha justamente o mesmo sentido de nascimento, de proveniência. Num dos seus fragmentos mais conhecidos, diz Heraclito: “a natureza gosta de esconder-se”. Porém, na versão de Giorgio Colli (*La sapienza greca III*), *physis* é traduzida por nascimento, uma tradução cuja exactidão abre uma claridade inesperada sobre o enigma que está em causa no fragmento. (...) Demoremo-nos no fragmento heraclítico: “O nascimento gosta de esconder-se”, quer dizer, a natureza é um excesso, um puro e continuado aparecimento que se oculta. Há um aspecto enigmático na natureza que nos é comum, mas há um outro aspecto enigmático da ocultação da natureza que não nos é comum. Numa frase muito simples, a natureza é nascimento, nós nascemos. Esta é a diferença.” Maria Filomena Molder, “A Inactualidade de Goethe: Uma Descoberta Nietzscheana”, in *Sujeito, decadence e arte: Nietzsche e a modernidade*, Scarlett Marton, Maria João Mayer Branco, João Constandino (coords.), Tinta da China, Lisboa / Rio de Janeiro, 2014 (pp. 303-327), pp. 311-312. A par da concepção de cor como aquilo que “revela e apresenta”, esta visão da natureza como “um excesso, um puro e continuado aparecimento que se oculta”, permite mostrar que não procurar ver atrás das coisas o que poderá esconder-se atrás delas, não torna uma investigação que se fica pela aparência pouco profunda. Pelo contrário, trata-se de uma investigação que reconhece na manifestação o oculto que aparece, como um excesso que se torna visível, patente, dispensando o risco de tentar separar as coisas daquilo por meio do qual elas se apresentam.

oferecem enigmas estimulantes; com certeza desempenhou um papel importante nas suas investigações conceptuais e estéticas).

1.8. O carácter transcendental da lógica:

Na proposição dispomos – por assim dizer – *experimentalmente* as coisas, mas como elas *não* precisam de se comportar na realidade; não podemos, porém, compor algo *ilógico*, pois, para isso, deveríamos, na linguagem, conseguir sair da lógica. *Cadernos*, 15-10-1914, pp. 24-25.

Podemos assim imaginar possibilidades de existência que podem ou não corresponder a um arranjo na realidade, uma vez que a bipolaridade é uma característica essencial de uma proposição *sinnvoll*. No entanto, é impossível, partindo da relação interna de representação pictórica que existe entre a linguagem e o mundo, conceber um arranjo ou imaginar um facto ilógico, pois não há figura ou imagem de tal possibilidade. Cada proposição da nossa linguagem, na medida em que é uma proposição, expressa um sentido determinado. Quando este não é o caso, a boa notação simbólica há-de permitir revelar que é impossível, na linguagem, “sair da lógica”. A sintaxe lógica – a gramática lógica, revela-se assim como ferramenta de delimitação do sentido, a partir do interior da linguagem – do uso da linguagem – pois são as suas regras que separam e identificam as proposições que são uma imagem de um estado de coisas, de proposições que não possuem poder de configurar o modo como as coisas se passam.

A capacidade de reproduzir em imagem um facto, baseia-se na lógica, condição *a priori* da expressão do sentido e elo de ligação entre a linguagem, o mundo e o pensamento. A lógica possibilita o espelhamento do mundo na linguagem e no pensamento: possibilita o dizível, a obtenção de sentido e a capacidade de compreensão – e, deste modo, o nosso acesso ao mundo – mas não pode, no entanto, ser posta em palavras. A lógica é transcendental:

A lógica não é uma doutrina, é um espelho cuja imagem é o mundo. A lógica é transcendental. (TLP 6.13)

A lógica é anterior à nossa averiguação da verdade da proposição, portanto anterior à investigação, mediante a comparação baseada na figurabilidade do nosso modo de expressão, daquilo que é o caso. O carácter *a priori* da lógica, revela-se ainda no facto de não haver uma

experiência lógica:

A ‘experiência’ [*Erfahrung*] de que precisamos para compreender a lógica não é a de que algo se passa desta e daquela maneira, mas a de que algo *é*: mas isto *não* é uma experiência.

A lógica está *antes* de qualquer experiência de que algo é *assim*. [*Die Logik ist vor jeder Erfahrung – dass etwas so ist.*]

Está antes do como, não antes do que. [*Sie ist vor dem Wie, nicht vor dem Was.*] (TLP 5.552)¹⁴¹

É anterior ao como, não ao quê: exhibe as condições do dizível, da formação de imagens que reproduzem um estado de coisas, mas não diz o que o mundo é (TLP 5.552) – e neste sentido não é uma doutrina. Neste sentido, as proposições da lógica são descrições que não tratam de nada – não tratam de nada empírico – e que, no entanto, representam o essencial:

As proposições da lógica descrevem as traves-mestras do mundo, ou melhor ainda, apresentam-nas. [*Die logischen Sätze beschreiben das Gerüst der Welt, oder vielmehr, sie stellen es dar.*] Não ‘tratam’ de nada. Pressupõe que os nomes têm um significado [*Bedeutung*] e as proposições elementares

¹⁴¹ Esta observação é o culminar de uma série de observações. Em TLP 5.541, Wittgenstein desmascara a forma lógica oculta de proposições da forma ‘A crê que *p*’, e o modo como o faz, torna-se mais nítido à luz do que está em jogo aqui, em TLP 5.552. Em TLP 5.541, é a experiência, a compreensão subjectiva de ‘A’ de uma determinada situação, que é tomada em mãos e vista sob a óptica da expressão de sentido por parte da proposição depender da possibilidade de (averiguar a sua relação interna com a situação de que é uma imagem, e) de averiguar se o pensamento é verdadeiro. “À primeira vista parece que uma proposição também poderia ocorrer numa outra, de uma outra maneira. Particularmente em certas formas proposicionais da psicologia como ‘A crê que *p* é o caso’ ou ‘A pensa *p*’. Aqui, de facto, parece superficialmente como se a proposição ‘*p*’ estivesse para A numa espécie de relação. (...)” (TLP 5.541) Ora, a verdade de ‘A crê que *p*’ dependeria apenas de ‘A’ acreditar que ‘*p*’ é o caso, por outras palavras, dependeria da sua experiência de que algo é – a verdade estaria aqui garantida, não pela existência de ‘*p*’, mas pela existência da crença em ‘*p*’, e basear-se-ia, portanto, numa relação externa de ‘A’ com a situação ‘*p*’. ‘A pensa *p*’, ou ‘A diz *p*’, não afirma a coordenação de dois factos, e apenas pode ser compreensível se chegarmos à forma lógica, oculta sob a capa da experiência, pois apenas deste modo é possível evitar as confusões subjacentes aos juízos do tipo aqui posto à prova. ‘A crê que *p*’, ‘A pensa *p*’, quer dizer, ‘A representa *p*’, e é impossível averiguar se este pensamento é verdadeiro, i.e., se é uma imagem de um facto, pois, em bom rigor, não se trata aqui da “coordenação de um facto com um objecto” (TLP 5.542), pois, contrariamente ao que é aparente, a proposição ‘*p*’ não está em nenhum tipo de relação com o objecto A. Tudo o que pode proceder da primeira afirmação é ‘*p* pensa *p*’ ou ‘*p* diz *p*’, e, neste caso, trata-se “da coordenação de factos através da coordenação dos seus objectos” (TLP 5.542). Este exemplo é importante pois “[i]sto mostra também que a alma – o sujeito, etc. – como é concebido na psicologia superficial dos nossos dias, é uma irrealdade [*ein Unding ist*]” (TLP 5.5421), uma vez que o que teríamos seria uma série de factos que representam situações, pensamentos que são imagens de um determinado estados de coisas, e, desta forma, algo complexo, composto, e “[d]e facto uma alma composta não seria já uma alma. [*Eine zusammengesetzte Seele wäre nämlich keine Seele mehr.*]” (*Ibid.*) Irá voltar-se a este ponto no âmbito da discussão do solipsismo no *Tractatus*.

um sentido – e esta é a sua ligação com o mundo. (...) Dissemos que nos símbolos que usamos, algumas coisas são arbitrárias, outras não são. Na lógica só exprimem estas: mas isto significa que na lógica *nós* não exprimimos o que queremos por meio de símbolos, mas antes na lógica a natureza dos símbolos necessários e naturais fala por si [*sondern in der Logik sagt die Natur der naturnotwendigen Zeichen selbst aus*]: se conhecemos a sintaxe lógica de uma linguagem simbólica então já temos todas as proposições da lógica. (TLP 6.124. Trad. modificada.)

Na lógica, “a natureza dos símbolos necessários e naturais fala por si”, é outro modo de dizer que a lógica cuida de si própria, dispensando assim uma doutrina que estabelecesse a sua ligação ao mundo. A não arbitrariedade dessa ligação ao mundo tem a ver com o carácter necessário e natural dos símbolos que exprimem relações internas e asseguram a visibilidade da forma. A forma, enquanto possibilidade de estrutura, contém já todas as possibilidades de construção lógica; todas as possíveis proposições estão já fixadas: qualquer proposição com sentido que possamos construir no futuro, deve ser possível de ser construída agora, de tal modo que pode dizer-se que, em lógica, não há surpresas¹⁴². Qualquer mundo imaginado a título de experiência que é possível construir em proposições com sentido, não depende de qualquer nexos causal entre um acontecimento presente e um acontecimento futuro¹⁴³. O único nexos com sentido é lógico – trata-se do nexos da proposição com sentido, no âmbito da qual os nomes têm significado. Igualmente, a única necessidade que existe, é a necessidade lógica: “Não existe uma compulsão que faça uma coisa ter que acontecer pelo facto de outra ter acontecido. Só existe necessidade *lógica*.” (TLP 6.37)¹⁴⁴. A inexistência de outro tipo de necessidade significa que, fora da lógica, tudo é acidental: “A investigação lógica é a investigação de *toda a regularidade* [*aller Gesetzmäßigkeit*]. E fora da lógica tudo é acaso [*Und außerhalb der Logik ist alles Zufall.*]”¹⁴⁵ – e esclarece uma citação anterior, relativa ao

¹⁴² Cf. TLP 6.125: “É possível – mesmo segundo a concepção antiga da lógica – antecipar uma descrição de todas as proposições lógicas ‘verdadeiras’.” Cf. também TLP 6.1251: “Por isso *nunca* pode haver surpresas em lógica.”

¹⁴³ Cf. TLP 2.022: “É óbvio que um mundo imaginado [*gedachte Welt*], por muito diferente que seja do real, tem que ter *algo* – uma forma – em comum com o real.”

¹⁴⁴ Cf. TLP 6.36311 (a afirmação mais completa do acaso fora da lógica): “Que o sol nascerá amanhã é uma hipótese, quer dizer, não *sabemos* se nascerá.” Cf. ainda, quanto à inexistência de uma compulsão não lógica, TLP 6.374 (mesmo se todos os nossos desejos fossem realizados, isso não seria fruto de uma ligação entre o nosso desejo e a sua realização – mas uma graça concedida pelo destino).

¹⁴⁵ Trad. modificada.

facto da lógica ser anterior a qualquer experiência de que algo é *assim*, pois mostra que as proposições da lógica não podem ser confirmadas ou refutadas por qualquer experiência ulterior e ilustra a crença na possibilidade de estabelecer as ‘verdades’ da lógica. No entanto, a possibilidade de estabelecer tais ‘verdades’, não é mais do que o postular de uma notação adequada. Wittgenstein usa aspas, compreende porque é que “frequentemente sentimos que temos de *postular* as ‘verdades’ da lógica” (TLP 6.1223), e porque é que se *chamou* à lógica a *doutrina* “das formas e da inferência” (TLP 6.1224). Apesar disso, conclui que as leis da lógica não podem tornar-se “objecto de leis lógicas” (TLP 6.123), ou seja, não podem tornar-se objecto de um sistema, de uma doutrina. Em bom rigor, as leis lógicas estão em jogo numa notação adequada – que as exhibe – mas não são passíveis de constituir-se numa teoria que, para ser válida, teria de compor-se de proposições com sentido, portanto, de proposições que pudessemos comparar com a realidade para decidirmos acerca da sua verdade e falsidade, ou seja, que pudessemos comparar com a experiência. As proposições da lógica são anteriores a este tipo de averiguação pois não podem ser invalidadas pela experiência. Enquanto tal, a sintaxe lógica – e a boa notação simbólica que lhe faz jus – serve para trazer à luz as leis lógicas, mas não é ela própria um postulado das ‘verdades’ da lógica e assim, novamente, deve salvaguardar-se o seu papel de instrumento de elucidação ou clarificação, e de crítica da linguagem (além de que, os símbolos necessários e naturais da lógica, falam por si próprios, tornando supérflua uma teoria).

1.9. *Erläuterung*:

Neste estudo flutua-se entre ‘elucidação’ e ‘clarificação’ para traduzir a palavra alemã ‘*Erläuterung*’ (cf. TLP 3.263, 4.11, e, adicionalmente 4.116 e 6.54). ‘Elucidação’ e ‘clarificação’ são muito próximas e o seu uso na literatura secundária relativa ao TLP – em bom rigor, o uso das palavras que lhes correspondem em inglês, ‘*elucidation*’ e ‘*clarification*’ – é frequente. A tradução portuguesa da obra é congruente com as duas traduções inglesas do *Tractatus* (a de Ogden / Ramsey e a de Pears / McGuinness) que coincidem (no que diz respeito à tradução da palavra alemã e suas derivadas) nas suas escolhas por uma ou outra palavra. No entanto, como bem nota Peter Hacker¹⁴⁶ – e o que diz é válido para a língua

¹⁴⁶ P. M. S. Hacker, “Wittgenstein, Carnap and the New American Wittgensteinians” in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No. 210 [Jan., 2003], pp. 1-23, Oxford University Press (Pub.), on behalf of the Scots Philosophical Association and the University of St. Andrews, <http://jstor.org/stable/3542791> [acedido a 21.03.2015, 16:18 UTC].

portuguesa – ‘clarificação’ [*clarification*] é um termo mais comum, mais de “trazer por casa”, do que ‘elucidação’ [*elucidation*]. A distinção é importante e é elaborada no âmbito de uma resposta a uma crítica de James Conant¹⁴⁷ às leituras irresolutas da obra, nas quais, como se teve já oportunidade de referir, se inclui (ou os leitores resolutos incluem) a leitura de Peter Hacker. Conant pretende reestruturar a interpretação de ‘elucidação’ no TLP, torná-la mais afim ao programa de leitura dito resolutivo da obra, restringindo-a assim à tarefa de análise das proposições à luz da sintaxe lógica, que, de acordo com o seu ponto de vista, dá conta ou previne um tipo de *nonsense* – Conant apenas reconhece uma maneira das proposições não terem sentido (apesar de Wittgenstein usar dois termos para se referir a dois tipos diferentes de falta de sentido, *sinnlos* e *unsinnig*) –, a saber, o que apelida de “*cross-category equivocation*” (*ibid.*, p. 44) e que descreve como sendo “o resultado de permitir que ocorrências do mesmo sinal simbolizem itens de uma categoria diferente” (*ibid.*). Distingue-a de um suposto tipo de *nonsense* que não considera ser tratado no TLP (cf. *ibid.*, p. 45) e a que chama o “*nonsense* substancial: o resultado de pôr um item de uma categoria lógica no lugar que pertence a um item de uma outra categoria lógica” (*ibid.* p. 44). Em bom rigor, este *nonsense* substancial, nos termos descritos por Conant, é uma instância do *nonsense* que Conant admite ser o único tipo tratado na obra, pois, se um item de uma categoria lógica ocupa um lugar ilegítimo que deveria ser ocupado por outro item, isso é outro modo de dizer ‘equivoco de cruzamento de categorias’ (*cross-category equivocation*). Ilustremos, com a ajuda de Hans Sluga, um caso flagrante de ‘*nonsense* substancial’ (i.e., daquilo que Conant assim designa na passagem referida), um caso que, aliás, faz parte das proposições que tanto as leituras irresolutas da obra como a leitura resolutiva consideram *nonsense*. (No entanto, no caso da leitura resolutiva – “radicalmente positivista”¹⁴⁸ –, este caso, como todos os casos de falta de sentido, é ‘puro’ *nonsense*, o que para os seus autores significa que não aponta ou evoca nada acerca do mundo, sendo equivalente a sons inarticulados, de acordo com o que já tivemos ocasião de notar neste estudo. O exemplo coloca em causa, a nosso ver, que Conant possa afirmar não reconhecer qualquer outro tipo de *nonsense* na obra para além do que apelida e caracteriza de ‘*cross-category equivocation*’, pois torna claro que em ambos os casos somos confrontados com proposições que não têm sentido porque a sua construção lógica não é legítima, e em ambos os casos é a averiguação das regras da gramática lógica em

¹⁴⁷ James Conant, “Two Conceptions of *Die Überwindung der Metaphysik*, Carnap and Early Wittgenstein”, pp. 13-61.

¹⁴⁸ A expressão é de Hans Sluga (cf. Hans Sluga, *Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Blackwell, Oxford, 2011, p. 40).

jogo, da sintaxe lógica, que revela isso mesmo, ao fazer-nos reconhecer um sinal que simboliza, na pseudoproposição, um item de uma categoria diferente que pode, no entanto, simbolizar de modo correcto numa outra proposição onde legitimamente pertence à categoria lógica que a proposição admite). Diz Sluga:

[A] metafísica falha em considerar a natureza de distinções categoriais e tenta fazer afirmações abrangentes acerca de itens que pertencem a categorias lógicas diferentes – mesmo que seja para dizer que são de categorias diferentes. Mas as distinções categóricas podem mostrar-se apenas nos diferentes funcionamentos das nossas palavras. Não podem tornar-se assunto de asserções teóricas substantivas. Ao tentar falar do mundo na sua totalidade, a metafísica é forçada a ignorar e evitar as fronteiras das distinções categóricas. Esse erro é particularmente evidente nas primeiras frases do *Tractatus* (...). A proeminência das palavras ‘tudo’, ‘totalidade’, e ‘todos’, revela que a imagem metafísica do mundo que estas frases tentam descrever está em conflito com a lógica da nossa linguagem.¹⁴⁹

Para servir os propósitos de Conant, ‘elucidação’ é um bom termo técnico para referir uma operação de clarificação, destinada a um tipo – único – de *nonsense*. Hacker nota no entanto que,

O termo ‘elucidação’ [*elucidation*], ou um derivado seu, ocorre três vezes no livro, em 3.263, onde se discutem os indefiníveis, em 4.112, onde a natureza da filosofia é esboçada, e em 6.54, onde as proposições do *Tractatus* são caracterizadas como *nonsense*. É importante para os leitores (...) darem-se conta que a palavra alemã ‘*Erläuterung*’ e as suas derivadas não são termos técnicos, mas termos comuns ou de ‘trazer por casa’ [*garden ones*]. ‘Clarificação’ [*Clarification*] e ‘clarificar’ [*clarify*] teriam talvez

¹⁴⁹ Hans Sluga, *Wittgenstein*, p.43. A citação de Sluga auxilia-nos a compreender o que é um caso de *nonsense* substancial, pese embora o facto de o autor considerar as primeiras frases do *Tractatus* um bom exemplo daquilo em que a metafísica falha, quando, em rigor, essas frases são proposições – não metafísicas – lógicas, quer dizer, acerca da lógica. Pode confundir-nos o facto de Wittgenstein começar por dizer o que o mundo é, mas, em boa verdade, são proposições *unsinnig* importantes que descrevem diferenças lógicas (por exemplo, a diferença entre a totalidade dos factos e uma totalidade de coisas) – não são metafísicas no sentido em que o TLP não é um tratado metafísico, mas lógico, i.e., que procura tornar visível a lógica da linguagem que espelha o mundo. (Sobre as primeiras frases do TLP, tentámos já mostrar neste estudo – tendo em conta o facto de que estas frases não são nem verdadeiras nem falsas – que, aquilo que exigem da nossa parte, enquanto evidências, é adesão. Acresce que, apenas no fim do TLP podemos, em princípio, reconhecer que são *unsinnig* – é em TLP 6.54 que Wittgenstein afirma que as reconheceremos enquanto tal se o compreendermos –, pois, e apoiando-nos aqui na distinção já realizada entre frases inteligíveis e frases ininteligíveis, nós compreendermos o que está lá escrito e é preciso uma grande dose de distorção deste facto para dizer o contrário.)

sido traduções menos formais, e conformemente menos susceptíveis de aliciar os leitores a pensarem que são confrontados com um termo técnico especial [*special term of the art*]. Há muitas coisas que requerem clarificação em filosofia, e muitas formas diferentes de clarificar coisas. Não deveríamos portanto presumir que as três menções de clarificação estão todas ocupadas com o mesmo assunto, ou que as clarificações são do mesmo tipo. (Hacker, *ibid.* pp. 20-21.)

De facto, embora Conant tenha razão ao dizer que “para o *Tractatus*, [a] sintaxe lógica não é uma *teoria* combinatória (que demarca sequências legítimas de sequências ilegítimas de sinais ou símbolos), mas um *instrumento* de elucidação (que nos ajuda a reconhecer as contribuições lógicas das partes constituintes de uma *Satz*, e a ausência de uma tal contribuição nas partes constituintes de uma *Scheinsatz*)” – não podemos acompanhá-lo na sua restrição da elucidação a esta tarefa¹⁵⁰. Hacker aponta numa direcção mais conforme ao sentido do livro e, de resto, ao estatuto que o seu autor lhe reconhece e às suas proposições: o *Tractatus* não propõe apenas um instrumento de elucidação ou clarificação – a sintaxe lógica – das proposições da nossa linguagem quotidiana, mas de facto vai mais longe na sua proposta de revelar a lógica da nossa linguagem, na medida em que a própria obra, embora contenha proposições que não preenchem as condições de sentido aí reconhecidas, evoca alguma coisa.

Como já pudemos ver previamente, são as proposições com sentido que mostram a forma lógica da realidade – mantendo-a em silêncio – espelhando-a, exibindo a sua coincidência ou isomorfia com uma determinada situação possível. Trata-se portanto de uma exibição da forma que assenta na comunidade de estrutura¹⁵¹, entre o que espelha e aquilo que é espelhado – projectado. Mesmo as proposições com sentido possíveis que retratam um facto negativo, encontram-se nesta relação pictórica com a realidade.¹⁵²

¹⁵⁰ Com este esclarecimento procura-se aqui indicar que, embora neste estudo se use a palavra ‘elucidação’, isso não quer dizer que esse uso seja consentâneo com a ideia de que apenas há uma maneira, técnica, de compreendermos o termo *Erläuterung* no TLP (o que também justifica que se flutue entre ‘elucidação’ e ‘clarificação’ ao longo do texto).

¹⁵¹ Cf. a propósito deste assunto: Maja Jaakson, “Ethics as Shown: Against Kelly’s Reading of the *Tractatus*”, in *Ethik-Gesellschaft-Politik, Beiträge der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, Band XX*, Marting G. Weiss, Hajo Greif (eds.), Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, Kirchberg am Wechsel, 2012, pp. 129-131.

¹⁵² A identificação de uma proposição *sinnvoll* é feita segundo a análise da construção lógica que dá a ver a determinação de sentido por parte da proposição, apesar da vagueza das proposições quotidianas obscurecer a

O caso das proposições do TLP é diferente – elas são *unsinnig*, não chegam ao mundo. Aquilo para que apontam ou evocam não é, nem uma situação possível, nem – como se passa com as proposições tautológicas da lógica – o limite daquilo que é passível de ser expresso com sentido. Exprimem evidências acerca do mundo, da realidade, da lógica e da linguagem, de forma solene – obscura, mas, de certo modo, cristalina. Condensam na sua limpidez e contenção de palavras e argumentos, momentos de clareza acerca da natureza do espelhamento da linguagem no mundo, ou acerca daquilo que o mundo é (cf. TLP 1). Uma vez que são *unsinnig*, a questão que se coloca desde logo, e que, de resto, é colocada pela leitura resoluta, é a de como compreendê-las: como compreender um não-sentido?¹⁵³ Parece, neste caso, encerrar-se um paradoxo. Não admira que Wittgenstein se refira a si próprio, e diga, “quem *me* compreende” (*welcher mich versteht*)¹⁵⁴. Quem o compreende, compreende no fim, quer dizer, quando chega ao fim do *Tractatus*, que o que diz é um não-sentido: tendo acompanhado o seu autor durante o livro, o leitor percebe finalmente (*am Ende*)¹⁵⁵ o lugar a partir do qual o *unsinnig* foi proferido e consegue ver o que é por ele evocado. Por um lado, percebe-se o quão pouco bastam as palavras para dar conta de uma visão que diz respeito ao que é mais elevado, por outro, percebe-se que a melhor maneira de dar vazão a essa visão é mediante a escolha do silêncio. (Irá retomar-se este assunto, que diz respeito ao mais elevado e ao carácter eloquente do silêncio a que somos exortados na proposição 7 do *Tractatus*.)

sua forma. A análise permite ver se as condições expostas em TLP 3.325 são preenchidas ou, pelo contrário, se estamos perante confusões do tipo descritas em TLP 3.323, fazendo-nos dar conta da ambiguidade dos sinais utilizados e da sua falta de sentido preciso. As proposições *unsinnig* são também fruto de confusão, i.e., fruto de uma ilusão de obtenção de sentido e de uma aparente atribuição de significado aos sinais utilizados na proposição. Damo-nos conta de que não atribuímos, de facto, significado aos sinais utilizados nas nossas proposições quando nelas tentámos descrever o que não pertence ao domínio daquilo que é descritível mediante palavras – um exemplo disso são as proposições acerca do mundo, da totalidade, de tudo o que acontece (as palavras de Hans Sluga acima citadas ilustram este ponto – devem, no entanto, a nosso ver, ser lidas com alguma precaução, tendo em conta os motivos que acima delineamos).

¹⁵³ Veja-se, por exemplo, o texto de James Conant: “Kierkegaard’s POSTSCRIPT and Wittgenstein’s *Tractatus*: Teaching How to Pass from Disguised to Patent Nonsense”, in *Wittgenstein-Studien*, De Gruyter, Berlim, 4 (2), 1997.

¹⁵⁴ TLP 6.54. Itálico nosso. Trad. modificada.

¹⁵⁵ *Ibid.*

2. A natureza da filosofia de acordo com o *Tractatus*:

O *Tractatus* apresenta-se assim como um percurso até aos limites da linguagem *com* sentido: um caminho filosófico que separa a linguagem – o dizível – do silêncio – o que se mostra ou manifesta. Ao separar o dizível daquilo que apenas pode mostrar-se, Wittgenstein separa a esfera dos factos (representáveis mediante proposições), daquilo que não se pode dizer. Ao fazê-lo acaba por concluir que:

O método correcto em filosofia seria verdadeiramente este: dizer nada a não ser o que pode ser dito, ou seja, proposições das ciências naturais – portanto, algo que não tem nada a ver com a filosofia –, e depois, sempre que alguém quisesse dizer algo de metafísico, demonstrar-lhe que não tinha dado significado a certos sinais nas suas proposições. Este método não seria satisfatório para o outro – ele não teria o sentimento de que lhe estávamos a ensinar filosofia – mas *este* seria o único método estritamente correcto. (TLP 6.53)¹⁵⁶

A esfera do dizível – e da acção da filosofia – é aqui bem demarcada. As ciências naturais com as suas leis e sistemas são o único campo onde pode falar-se com sentido (na medida em que aí se descrevem factos e os factos possíveis de acordo com as leis que governam o mundo físico e que a ciência vai descortinando). A única excepção permitida é: quando alguém tenta dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que falha em dar significado a alguns sinais das suas proposições. Esta pessoa sentir-se-ia insatisfeita, diz Wittgenstein, porque não sentiria que lhe estaríamos a ensinar filosofia, e no entanto este é o único método possível. Wittgenstein dirá mais tarde: “[n]ão se podem conduzir as pessoas até ao bem; pode-se apenas conduzi-las a um qualquer sítio; o bem encontra-se fora do espaço dos factos.”¹⁵⁷ O método permite então duas coisas, a saber, as proposições das ciências naturais – portanto, algo que não tem nada a ver com filosofia – e o esclarecimento daquele que tenta proferir algo metafísico – e se neste último caso se pode ainda dizer alguma coisa para além daquelas proposições, nunca poderá ir-se mais longe do que, mediante as ferramentas da sintaxe lógica,

¹⁵⁶ *Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat -, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht die Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten – aber sie wäre die einzig streng richtige.*

¹⁵⁷ *Man kann die Menschen nicht zum Guten führen; man kann sie nur irgendwohin führen; das Gute liegt außerhalb des Tatsachenraumes.* VB, Ms 107 196: 15.11.1929, p. 5.

das suas regras (de projecção de sentido no mundo), mostrar que naquilo que o outro tenta dizer (e na medida em que o que diz ultrapassa o limite do puramente factual), alguns sinais das suas proposições não se ligam univocamente a nada. É também por este motivo que, em TLP 4.0031, Wittgenstein afirma que “[t]oda a filosofia é ‘crítica da linguagem’ [*Sprachkritik*]. (Contudo não no sentido de Mauthner)”¹⁵⁸. O mérito de Russell é ter mostrado que a forma lógica aparente da proposição [*scheinbare logische Form des Satzes*] não tem que ser a sua forma real.” A descoberta ou revelação da forma lógica real da proposição, é o que desmascara o pensamento que parece inteligível – tornando patente que a sua forma lógica aparente não equivale à forma da realidade. Na proposição que imediatamente antecede esta última (TLP 4.003), Wittgenstein considera que “todas as proposições e questões que têm sido escritas sobre temas filosóficos não são, na sua maior parte, falsas mas sem sentido. Não podemos por isso responder a questões deste género mas apenas estabelecer a sua falta de sentido.” Wittgenstein acrescenta logo a seguir que aquelas perguntas e frases dos filósofos se baseiam maioritariamente numa “incompreensão da lógica da nossa linguagem”¹⁵⁹, e que “são do género da questão de saber se o bem é mais ou menos idêntico que o belo” – portanto, têm a ver com confundir categorias lógicas graças à falta de um verdadeiro conhecimento da lógica da nossa linguagem. Esta permitirá dissolver ou diluir as questões: “não é surpreendente, que os mais profundos problemas *não* são de todo problemas.” (*Ibid.*) Ora, a profundidade da inquietação ou da preocupação a que os filósofos dão expressão nos seus problemas mal colocados, não é aqui contestada por Wittgenstein. O que é trazido à luz é que

¹⁵⁸ Sobre a diferença entre a *Sprachkritik* de Mauthner e de Wittgenstein, cf. Rudolf Haller, *Wittgenstein e a Filosofia Austríaca: Questões*, Norberto Abreu de Silva e Neto (trad.), São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1990, p. 71: “Antecipando Wittgenstein, Mauthner caracteriza a lógica como vazia de conteúdo, como um sistema de tautologias. (...) [A]s investigações críticas de Mauthner tinham resultados cépticos: para ele, o instrumento – a linguagem da nossa cultura – não é apenas ‘mastigado até aos ossos’, mas permanece ele mesmo um artefacto contingente.” [Adaptou-se o português do Brasil ao português europeu.] Como houve já oportunidade de mostrar, a lógica, no *Tractatus*, não é contingente – é transcendental. A crítica da linguagem de Wittgenstein afasta-se da de Mauthner, pois o seu resultado não é céptico – ao desmascarar a forma lógica aparente não se depara simplesmente com o sem sentido de algumas proposições, mas distingue-as das proposições com sentido, portanto, das proposições que alcançam o mundo, e chega ainda às condições de possibilidade de tudo quanto é descritível, ou de toda a descrição, por exemplo, nas ciências naturais. Ademais, o próprio cepticismo é posto em causa por Wittgenstein, que o considera *unsinnig* por querer pôr em dúvida o que não pode ser perguntado. Enquanto tal, Wittgenstein vê o cepticismo como problemático, ou melhor, como insustentável – mas não por ser irrefutável, mas porque as respostas que procura não podem pôr-se em palavras:

“Se uma resposta não pode ser posta em palavras, também o não pode a pergunta. O *enigma* não existe. Se se pode de todo fazer uma pergunta, então também se pode respondê-la.” (TLP 6.51)

O céptico, ao fazer perguntas que põem em dúvida a evidência do mundo – que o mundo é (isto não se consegue dizer em proposições com sentido bipolares, quer dizer, não temos imagem da negação de tal proposição; com sentido só podemos dizer como o mundo é) –, não está a formular um problema filosófico mas um não-sentido.

¹⁵⁹ Voltamos à expressão “incompreensão da lógica da nossa linguagem” mais abaixo.

a forma de dar resposta a esse sentimento, assenta numa incompreensão: em vez de colocar a filosofia em causa, a actividade filosófica é transformada em clarificação dos pensamentos (e consequente dissolução das perguntas).

Evidentemente, este método pareceria frustrante ao outro – sentiria que não lhe estariam a ensinar filosofia, mas, de facto, alguma coisa estaria a ser ensinada, embora que indirectamente. Wittgenstein não propõe que argumentemos com alguém, mas que muito simplesmente mostremos que tais frases não são *sinnvoll*. Esta tarefa de esclarecimento, enquanto actividade filosófica, deverá conseguir ensinar ao outro que não pode pronunciar-se com sentido acerca daquilo que ultrapassa o mundo dos factos. Igualmente, a formulação ainda mais estrita do método (estrita ao ponto de ser “algo que não tem nada a ver com a filosofia”), i.e., dizer apenas as proposições das ciências naturais, poderá porventura conduzir, ainda que indirectamente, à tomada de consciência de que tudo o que podemos dizer se reporta aos factos – embora isto possa não satisfazer quem se encontra preso a questões metafísicas, esta via indirecta de revelar o limite do que pode ser expresso, é a única plausível.

Retomemos a citação: “[n]ão se podem conduzir as pessoas até ao bem; pode-se apenas conduzi-las a um qualquer sítio; o bem encontra-se fora do espaço dos factos” – embora posterior ao TLP, esta afirmação está ainda de acordo com o que Wittgenstein considera ser a tarefa da filosofia na época do *Tractatus*. Pode-se conduzir as pessoas a algum lugar e não ao bem, quer dizer, pode-se apenas conduzir as pessoas até ao lugar a partir do qual o seu ponto de vista e a sua atitude perante o mundo pode tornar-se outra. Isto estava em jogo na escrita do *Tractatus*¹⁶⁰. Sabemos que o “dactiloscrito inicial do *Tractatus*”¹⁶¹:

¹⁶⁰ Cf. a este respeito, Ray Monk, *Wittgenstein: The Duty of Genius*, pp. 134-135: “Se Wittgenstein tivesse seguido a sugestão de Russell, o trabalho que teria sido publicado em 1916, seria, de muitas formas, semelhante à obra que nós agora conhecemos como *Tractatus*. I.e., teria contido a Teoria Pictórica do significado, a metafísica do ‘atomismo lógico’, a análise da lógica em termos das expressões gémeas da tautologia e da contradição, a distinção entre dizer e mostrar (invocada para tornar a Teoria dos Tipos supérflua), o método das tabelas de verdade (usado para mostrar que uma proposição ou é uma tautologia ou uma contradição). Por outras palavras, teria contido quase tudo que o *Tractatus* agora contém – *excepto* as observações no final do livro, sobre ética, estética, a alma, e o sentido da vida. Por isso, de um certo modo, teria sido uma obra completamente diferente. (...) A mudança na concepção do livro – e a transformação do próprio Wittgenstein que a acompanhou – aconteceram [então] numa altura em que ele estava separado dos seus amigos ingleses. Não é portanto surpreendente que, depois da Guerra, ele tenha tido dúvidas se os seus amigos ingleses seriam capazes de o compreender. Que sabiam eles – que poderiam eles saber – das circunstâncias que tinham produzido as mudanças nele?” Cf. adicionalmente, Nuno Venturinha, “§13: Sem-Sentido Elucidatório”, in *Lógica, Ética, Gramática*, pp. 211-242, sobretudo pp. 241-242, e Brian McGuiness, “Wittgenstein: Philosophy and Literature”, in *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*, Alois Pichler, Simo Säätelä (eds.), Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society, New Series, Volume 2, Ontos Verlag, Frankfurt, 2006, p. 372-373.

[N]ão continha observações sobre ética ou misticismo; só a afirmação de que não há proposições da ética (...) A sua lição é a de que uma proposição é essencialmente bipolar (ou verdadeira ou falsa) e de que então só as proposições das ciências naturais têm conteúdo. As chamadas proposições da lógica não dizem nada. O resto era literalmente silêncio. (...) O seu método era o recomendado mas não seguido da versão final.¹⁶²

McGuinness refere-se aqui à primeira versão do *Tractatus*, da qual não faziam parte as famosas observações finais – nas quais Wittgenstein acaba por falar daquilo de que não pode falar-se com sentido¹⁶³ – e sublinha assim o carácter puramente lógico desse escrito. No entanto, mesmo referindo-se apenas à lógica, não podemos dizer que Wittgenstein estivesse aí a seguir o método “recomendado”, que seria, em bom rigor, dizer apenas proposições das ciências naturais. Podemos sim dizer que Wittgenstein estaria a abrir uma excepção, que corresponde àquela que é delineada em TLP 6.53, na medida em que aí se prevê a possibilidade de elucidar o outro, i.e., quem se pronuncia acerca do metafísico, para lhe demonstrar o que pode ser dito com sentido – ou seja, para tornar manifesto o não-sentido das suas declarações, para definitivamente encontrar “a solução dos problemas” (TLP Prefácio; Wittgenstein refere-se aos problemas da filosofia), o que, embora sendo valioso aos olhos de Wittgenstein, “mostra o quão pouco se consegue com a solução destes problemas”¹⁶⁴ (TLP Prefácio¹⁶⁵; a satisfação que poderia seguir-se à solução é, no entanto, compensada pelo prazer que a leitura pode proporcionar – voltar-se-á a isto).

Antes de considerarmos a solução dos problemas, vejamos, em primeiro lugar, o que, de acordo com Wittgenstein, subjaz à sua formulação:

¹⁶¹ Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática*, p. 241.

¹⁶² Brian McGuinness, “Wittgenstein’s 1916 ‘Abhandlung’”, in *Wittgenstein and the Future of Philosophy: A Reassessment After 50 years. Proceedings of the 24th International Wittgenstein Symposium*, Rudolf Haller, Klaus Puhl (eds.), öbv&hpt, Viena, pp. 272-282, *apud* Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática*, p. 241.

¹⁶³ Sobre estas observações veja-se mais à frente, *Facto, valor e solipsismo*, e igualmente as secções seguintes desta parte do estudo.

¹⁶⁴ “Sou por isso da opinião de, essencialmente, ter solucionado em definitivo os problemas [*Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben.*] E se nisto não estou em erro, então a segunda parte do valor deste trabalho consiste em que ele mostra quão pouco se consegue com a solução destes problemas [*Und wenn ich nicht hierin nicht irre, so besteht nun der Wert dieser Arbeit zweitens darin, daß sie zeigt, wie wenig damit getan ist, daß diese Problem gelöst sind.*]” (Trad. modificada.)

¹⁶⁵ *Ibid.*

O livro trata dos problemas da filosofia e mostra – creio eu – que o colocar destes problemas [*daß die Fragestellung dieser Probleme*] se baseia numa incompreensão da lógica da nossa linguagem. [*auf dem Mißverständnis der Logik unserer Sprache beruht.*] (TLP, Prefácio. Trad. modificada.)

A expressão, *Mißverständnis der Logik unserer Sprache* “disse Wittgenstein tê-la retirado de um prefácio aos *Märchen* dos irmãos Grimm do crítico e escritor de histórias austríaco Paul Ernst. O [mesmo] prefácio deu-lhe a expressão (...) que usa no *Tractatus* para explicar o pensamento que conduz a problemas metafísicos; (...). Wittgenstein disse repetidamente que deveria ter reconhecido isto quando o *Tractatus* foi impresso pela primeira vez.”¹⁶⁶ Trata-se, na verdade, do posfácio a uma edição dos *Contos* dos Irmãos Grimm, como afirma Juliet Floyd¹⁶⁷ – que sublinha a importância atribuída por Wittgenstein à expressão citada, e nota que a mesma se encontra ligada à expressão *Fragestellung*. Na citação do Prefácio, traduziu-se a expressão *daß die Fragestellung dieser Probleme* por “que o colocar destes problemas”, para com isso se enfatizar que os problemas são colocados – também poderia ter-se optado por dizê-lo assim em português – a partir de uma má compreensão da lógica da nossa linguagem.¹⁶⁸ Quer dizer, o motivo pelo qual somos levados a fazer certas perguntas (os problemas da filosofia), tem a ver com o facto de que nós não vemos nitidamente a lógica da linguagem. A tarefa de clarificação da essência da proposição, que Wittgenstein leva a cabo no *Tractatus*, tem por objectivo tornar clara a lógica da linguagem para que possamos reconhecer que os problemas da filosofia não são, em bom rigor, problemas, mas, isso sim, perguntas mal formuladas e que em virtude disso acabam por se diluir quando esse carácter se torna evidente (graças à análise mediante as regras da sintaxe lógica). O *Tractatus*, ao conduzir o seu leitor até ao bom ponto de vista, a partir do qual este “vê o mundo a direito”, torna possível um posicionamento diferente, no qual, a tendência para formular certas questões é ultrapassada ou superada (por este motivo se queria enfatizar, com a tradução aqui sugerida desta parte do Prefácio do TLP, que a *Fragestellung* dos problemas

¹⁶⁶ Rush Rhees, “Afterword”, in *Ludwig Wittgenstein, Bemerkungen über Frazer's “Golden Bough”*, herausgegeben von Rush Rhees / *Remarks on Frazer's “Golden Bough”*, Rush Rhees (ed.), A. C. Miles (trad.), Rush Rhees (rev. da trad.), Brynmill Press, Hertfordshire, 2010, p. 21.

¹⁶⁷ Cf. Juliet Floyd, “Wittgenstein and the Inexpressible”, in *Wittgenstein and The Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, Alice Cray (ed.), pp. 177-234 (o texto inclui um apêndice com uma trad. inglesa de um excerto do posfácio: “*Excerpt from ‘Nachwort’, Ernst 1900*”, *ibid.*, p. 215).

¹⁶⁸ Nuno Venturinha traduz por “construção interrogativa destes problemas” (*Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, p. 219).

se funda numa posição de incompreensão da lógica da linguagem – que o livro procura modificar mediante a elucidação da proposição). Diz Juliet Floyd acerca disto:

A palavra alemã *Fragestellung* (colocar uma questão, contexto da questão, formulação da questão) ocorre, no primeiríssimo lugar em que Wittgenstein usa a palavra ‘mostrar’ no *Tractatus*, no Prefácio (...). A noção de ‘incompreensão da lógica da nossa linguagem’, não a retirou Wittgenstein de Frege ou Russell, mas de um posfácio do poeta austríaco Paul Ernst a uma edição dos *Contos de Fadas dos Grimm*. Wittgenstein escreveu mais tarde que lamentava não ter reconhecido isto no *Tractatus* (...). A ideia de Ernst parece ter sido a de que há formas de linguagem específicas pertencentes a eras diferentes, daí a variedade de *Fragestellungen*, e a resultante variedade de diferentes incompreensões da lógica da linguagem [*Sprachlogik*] (...). Em particular, ele sublinha a tendência de eras do pensamento tardias para resolver os problemas ‘insolúveis’ de eras mais remotas, por meio de ‘invenções’ descritivas, invenções que inevitavelmente se deparam com problemas ‘insolúveis mediante a experiência da realidade’ – enigmas acerca de Deus, da alma, do mundo, e por aí em diante. Finalmente, Ernst imagina o ponto no qual, o propósito de resolver tais problemas pela criação de novos modelos de descrição figurativa mais precisos terminará, fazendo-nos deixar cair todo o processo de correcção descritiva do mito por ser ‘insignificante ou estúpido’.¹⁶⁹

Floyd nota ainda que o que Ernst estava também interessado em mostrar, era que a ciência pode muito bem desempenhar um papel mitológico para nós modernos – daí a importância dos contos de fadas, uma vez que eles “contêm a ética e talvez o que é ético para toda a humanidade.”¹⁷⁰ (Voltaremos a isto.)

Vejam, em segundo lugar, as observações nas quais a esfera de acção da filosofia é pensada no livro¹⁷¹:

¹⁶⁹ Juliet Floyd, “Wittgenstein and the Inexpressible”, p. 188-189.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 189.

¹⁷¹ Gostaria de se sublinhar desde já que, estas observações vêm imediatamente a seguir à constatação de que, “[a] proposição representa a existência e a não-existência de estados de coisas.” (TLP 4.1) Note-se ainda que isto tem a ver com a proposição assinalar um lugar lógico que, a proposição que nega, nega apenas com a ajuda da proposição que o assinala – o que é negado é já uma proposição, diz Wittgenstein, “não apenas a preparação para uma proposição” (TLP 4.0641). Isto relaciona-se com o que anteriormente se tinha dito acerca do caso individual – do mais simples, que Wittgenstein vê como muito importante para a filosofia, mas que, como afirma, é tantas

A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais. (TLP 4.11)

A filosofia não é uma das ciências naturais (a palavra ‘filosofia’ tem que significar [*bedeuten*] alguma coisa, que está acima ou abaixo, mas não ao lado das ciências naturais.) (TLP 4.111. Trad. modificada.)

O objectivo da filosofia é a clarificação lógica dos pensamentos.

A filosofia não é uma doutrina, mas uma actividade.

Um trabalho filosófico consiste essencialmente em elucidações.

O resultado da filosofia não é ‘proposições filosóficas’, mas o esclarecimento de proposições.

A filosofia deve tornar claros e delimitar rigorosamente os pensamentos, que doutro modo são como que turvos e vagos. (TLP 4.112)

(...)

A filosofia delimita o domínio controverso das ciências naturais. (TLP 4.113)

Ela deve delimitar o que é pensável, e assim o impensável.

Ela deve delimitar o impensável do interior, através do pensável. (TLP 4.114)

Como se observou (em nota) antes de transcrever estes parágrafos, a observação que imediatamente os precede afirma que a proposição representa a existência e a não-existência dos estados de coisas. As ciências naturais são logo a seguir caracterizadas como sendo a totalidade das proposições verdadeiras, ou seja, como totalidade das proposições que representam a existência de estados de coisas e que ao serem comparadas com a experiência, são confirmadas como a descrição de um estado de coisas actualizado – um facto positivo

vezes ignorado. Uma das coisas que se observou então foi que a consideração da simplicidade do caso individual (que assinala apenas um espaço lógico, mas que traz já consigo todas as possibilidades combinatórias), seria importante para a consideração da proposição com sentido se projectar no mundo, tendo-se acrescentado que é um caso individual que por si só possui a capacidade de nos esclarecer acerca da essência do mundo. Isto está em jogo no que se dirá a seguir, e bem assim na secção dedicada ao *Tractatus* como “feito ético” e estético – pelo que convinha lembrá-lo.

(embora, e uma vez que se trata de proposições com sentido, pudéssemos imaginar esses estados de coisas como não existentes).

A filosofia não é uma das ciências naturais pois não é sua a tarefa de comparar com a experiência os estados de coisas dos quais as proposições são imagens: a filosofia está “acima ou abaixo” das ciências enquanto actividade de clarificação lógica dos pensamentos, e nessa medida não tem a ver com aquilo que a confrontação com a realidade permite dizer acerca da verdade das proposições. Enquanto tarefa, mantém com as ciências apenas uma relação indirecta, porquanto delimita o âmbito do que nestas se pode expressar claramente. I.e., a filosofia delimita a ciência porque enquanto actividade de clarificação lógica dos pensamentos, delimita o pensável (e assim, a partir do interior, o impensável). Ao fazê-lo, no entanto, o resultado não se constitui em proposições filosóficas que fizessem parte de uma doutrina da clarificação (a lógica que Wittgenstein apresenta no *Tractatus* não equivale à invenção de uma teoria, mas pretende ser uma descrição da estrutura do mundo e do pensamento), mas sim na própria clarificação dos pensamentos, que de outro modo seriam “turvos e vagos”. Reporta-se assim à possibilidade de tudo o que é descritível, de modo que mediante a actividade filosófica, é também o campo da ciência, o seu domínio “controverso”, que se torna mais claro. As ciências naturais devem pois curar-se da pretensão de explicarem o que ultrapassa a pura descrição factual, quando querem substituir-se à procura de sentido:

Na base de toda a visão moderna do mundo [*moderne Weltanschauung*], está a ilusão de que as chamadas leis da natureza são a explicação dos fenómenos da natureza. (TLP 6.371. Trad. modificada.)

Hoje fica-se pelas leis da natureza como algo de intocável, como os antigos ficavam diante de Deus e do destino.

Ambos têm e não têm razão. A ideia dos antigos era mais clara uma vez que reconheciam um limite claro, enquanto que no novo sistema se tem que dar a aparência de estar tudo esclarecido. (TLP 6.372)

O mundo é independente da minha vontade. (TLP 6.373)

A “ilusão de que as chamadas leis da natureza são a explicação dos fenómenos da natureza”, é, ainda hoje, o fundamento da nossa visão moderna do mundo, de confiança (quase) cega na ciência para explicar e responder a todas as inquietações – tanto é que, se a ciência não explica ainda alguma coisa, pensa-se que isso é apenas uma questão de tempo e

que o progresso nos há-de libertar das nossas preocupações (humanas). Wittgenstein está aqui a apontar a ilusão sobre a qual se fundam as expectativas que outorgam às leis da natureza a infalibilidade das suas previsões. Comenta então que se fica perante essas leis como os antigos ficavam perante Deus e o destino – não dá razão definitiva a uns sobre os outros, embora reconheça que pelo menos os antigos viam o limite claro daquilo que poderiam esperar. Provavelmente não acalentavam a ficção de que tudo estava esclarecido – deixar as coisas nas mãos de Deus ou do destino, como também hoje ainda dizemos, demonstra um certo abandono da ideia de que tudo está explicado e nada é problemático. Finalmente Wittgenstein afirma que o “mundo é independente da minha vontade” – talvez esta intuição acerca do mundo faça parte da visão que põe as coisas nas mãos de Deus ou espera uma graça do destino. Wittgenstein acrescenta logo a seguir (numa observação citada mais acima quando se discutia a necessidade lógica), que “ainda que tudo o que desejássemos acontecesse, isto seria apenas uma graça dada pelo destino, uma vez que não existe uma conexão *lógica* entre a minha vontade e o mundo que a garantisse”. A única compulsão é a da necessidade lógica. Isto terá a consequência de que, a única maneira de escapar à preocupação com o mundo é mediante uma adesão da vontade ao mundo, pois apenas assim o carácter problemático da vida se anula – na perfeita coincidência do que se quer, com o mundo (como se verá ainda neste estudo).

Por agora, retomemos algo que se deixou em aberto com a referência a Paul Ernst e ao posfácio que o mesmo escreveu aos *Märchen* dos Irmãos Grimm, e que inspirou a escolha de Wittgenstein da expressão “incompreensão da lógica da linguagem”, pois isso pode esclarecer adicionalmente as observações sobre a visão moderna do mundo. Como Juliet Floyd observa, na passagem acima citada, Paul Ernst imagina a vinda de um tempo em que se deixa cair a pretensão de corrigir as eras remotas através de modelos mais sofisticados e precisos. Abandonar essa pretensão, derivaria de uma nova visão do mito, capaz de o resgatar dos adjectivos “insignificante e estúpido” e estaria ligada, sugere Floyd na esteira de Ernst, ao reconhecimento de que também a ciência pode ser para nós uma mitologia poderosa. É ainda importante sublinhar, no que ao cruzamento de Wittgenstein com Ernst concerne, que a “incompreensão da lógica da linguagem” condiciona a maneira como se formulam as perguntas – é mesmo o solo a partir do qual elas são colocadas, pelo que esse condicionamento é duplo: emerge quer na tendência para a formulação, quer na forma de perguntar. Com a leitura do *Tractatus*, Wittgenstein pretende que o seu leitor realize um exercício perceptivo que finalmente lhe permita ver o mundo a direito – para que possa

reconhecer que a posição a partir da qual são feitas as perguntas que dão expressão aos problemas filosóficos, não fornece o bom ponto de vista sobre a linguagem. O bom ponto de vista apresenta claramente aquilo que é passível de ser posto em palavras e, assim, demonstra que aquelas mesmas perguntas, em boa verdade, são pseudo-perguntas (pois só podem formular-se perguntas sobre aquilo de que pode falar-se). É isto que a actividade filosófica pode mostrar:

Irá significar o indizível, ao apresentar claramente o dizível. [*Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.*] (TLP 4.115.
Trad. modificada.)

Tudo o que pode de todo ser pensado, pode ser pensado com clareza.
Tudo o que se pode exprimir, pode-se exprimir com clareza. (TLP 4.116)

Ao apresentar o dizível, a filosofia irá “significar o indizível”, torná-lo manifesto. O que a filosofia quer significar, não pode ser posto em palavras – a lógica, a ética, a estética; o místico e o sentido da vida, escapam à expressão na linguagem. Porquanto a filosofia, enquanto actividade, mostra, através da clarificação lógica dos pensamentos, o limite do pensável, exhibe a lógica da qual não pode falar. Igualmente, ao mostrar que tudo o que é passível de ser dito, é apenas relativo aos factos, aponta para algo que não diz mas que evoca: o valor.

2.1. O *Tractatus* como “feito ético” e estético:

Ainda que Wittgenstein não tivesse acrescentado as proposições finais ao seu livro, a hipótese que gostaria aqui de se defender é a de que ainda assim seria possível considerar o *Tractatus* como sendo capaz de cumprir o propósito¹⁷² que o seu autor lhe reconhece, pois

¹⁷² Cf. a famosa carta a von Ficker (GBW) de 20.10.1919, da qual se transcreve aqui uma parte: “(...) [E]u pensei imediatamente em si; no entanto numa altura em que o livro ainda não poderia ser publicado porque ainda não estava terminado. (...) Mas espero agora que me possa ajudar. [*Jetzt aber hoffe ich auf Sie.* Na frase anterior Wittgenstein refere-se à Guerra e ao facto de isso o ter levado a não pensar durante esse tempo – e até à data, i.e., até à altura em que lhe fala da possibilidade de publicar com ele o seu livro –, na ajuda de von Ficker, editor de *Der Brenner*.] E talvez seja uma ajuda para si que eu lhe escreva aqui um par de palavras sobre o meu livro: Da sua leitura na verdade – estou convicto disso – não retirará muito. Pois não vai compreendê-lo. O assunto irá parecer-lhe completamente estranho. Em boa verdade o assunto não lhe é estranho. Pois o propósito do livro é ético. Queria uma vez ter escrito no prefácio uma frase, que na verdade agora não está lá, e que eu agora lhe escrevo aqui pois talvez possa ser uma chave para si. Queria ter escrito o seguinte, a minha obra consiste em duas partes: daquela, que aqui se apresenta, e noutra, que eu não escrevi. E precisamente é esta segunda parte que é mais importante. O ético é, por assim dizer, delimitado no meu livro a partir do interior; e estou convencido de que, em rigor, só assim pode ser delimitado. [*Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch*

estaria ainda assim em condições de delimitar ou desenhar a fronteira¹⁷³ do ético, a partir de dentro, mantendo-se em silêncio acerca disso e deixando assim em aberto a possibilidade, a quem o lesse, de apreender ou de ver que o mais importante é inefável na linguagem, intocável em proposições *sinnvoll*. Gostaria ainda de se defender neste estudo que, ao fazer isso, quer dizer, ao escrever um livro capaz de desenhar o limite daquilo que é dizível e simultaneamente mostrar a esfera do indizível mediante aquilo que é dito, o *Tractatus* é um “feito ético”¹⁷⁴ e *estético*. É mediante o que diz – e na forma que o faz – que Wittgenstein pretende conduzir quem o lê à posição a partir da qual poderá ver “o mundo a direito”:

As minhas proposições elucidam assim: aquele que me compreende, finalmente reconhece-as como um não-sentido, [*Meine Sätze erläutern dadurch: daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt*] quando por elas – nelas – se elevou acima delas. [*wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist.*] (Tem de, por assim dizer, deitar fora a escada, depois de ter subido por ela.) [*(Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinausgestiegen ist.)*]

Tem de superar estas proposições, depois vê o mundo a direito. [*Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.*] (TLP 6.54.
Trad. modificada.)

“Quem me compreende”: quer dizer, o que é requerido ao leitor é da ordem da intimidade; quem no seu íntimo compreender que as suas palavras apenas são capazes de dar

gleichsam von Innen her begrenzt; und ich bin überzeugt, daß es, streng, nur so zu begrenzen ist.] Em resumo, creio: que tudo aquilo sobre o qual muitos outros hoje em dia falam [*schwefeln*], eu fixei no meu livro mantendo-me em silêncio sobre isso. Por conseguinte, o livro, se não me engano muito, diz muito daquilo que quer dizer por si [*von Ficker: was Sie selbst sagen wollen*], mas talvez não o veja, porque não é aí dito. Quero agora recomendar-lhe que leia o prefácio e a conclusão, pois estes expressam de imediato o sentido do livro.– [*Ich würde Ihnen nun empfehlen das Vorwort und den Schluß zu lesen, da diese den Sinn am Unmittelbarsten zum Ausdruck bringen.*–]” Cf. sobre a segunda parte não escrita, Maria Filomena Molder, “Énigme de La Deuxième Partie. Au Sujet D’Une Lettre de Wittgenstein”, in *Rue Descartes*, 2003/1 n° 39, p. 28-40. (DOI: 10.3917/rdes.039.0028)

¹⁷³ Sobre a ideia de fronteira no *Tractatus*, cf. Maria Filomena Molder, *ibid.*

¹⁷⁴ A expressão faz parte do título de um capítulo do livro de Allan Janik e de Stephen Toulmin: “The *Tractatus* Reconsidered: An Ethical Deed”, in *Wittgenstein’s Vienna*, pp. 167-201. Aqui usa-se a expressão para mostrar que, o que o *Tractatus* alcança ou consegue realizar ao cumprir o propósito com que o seu autor o escreve, tem a ver com fazer justiça ao que não é passível de ser posto em palavras por ser mais elevado. A única maneira de delimitar o ético é, como Wittgenstein diz na carta a von Ficker já citada, a partir do interior (e recorde-se ainda que Wittgenstein critica aí todos os seus contemporâneos que sobre isso falam). Claro que, a forma de conseguir fazer tal coisa desempenha também um papel, aliás, fundamental. Por este motivo se quer chamar a atenção para o facto de que se pode dizer do *Tractatus* que é, também, um feito estético – na medida em que a apresentação dos pensamentos aí expressos é da maior importância para o objectivo a alcançar.

conta dos factos – que nada daquilo que é o ético, e bem assim, nada do que é a lógica, pode ser claramente formulado com sentido –, no fim reconhece que o que Wittgenstein diz no seu livro é *unsinnig*. Quando, mediante as suas proposições, se elevou acima delas e chegou à posição a partir da qual consegue ver o mundo a direito. Enquanto tal, compreender o livro depende de uma partilha com quem o escreve: isso é visível de duas maneiras que se complementam. Após subir a escada, reconhecem-se as proposições como *nonsense*, ou seja, conquista-se o ponto de vista a partir do qual se vê nitidamente até onde se pode falar com sentido – e é então que é possível compreender que o que acaba de se ler, embora (pareça) inteligível, é na verdade uma tentativa de pôr em palavras o inexprimível. Chegados a esse lugar, podemos partilhar o ponto de vista de Wittgenstein. A outra forma de partilha, que se liga a esta, tem a ver com algo que Wittgenstein diz no Prefácio, relativamente às condições exigidas para compreender o livro, a saber, ter já pensado os pensamentos expressos no livro – ou pelo menos pensamentos semelhantes:

Este livro será talvez apenas compreendido por alguém que tenha uma vez ele próprio já pensado os pensamentos que nele são expressos – ou pelo menos pensamentos semelhantes. Não é, pois, um livro de texto [*kein Lehrbuch*]. – O seu fim seria alcançado se desse prazer a quem o lesse compreendendo. (TLP Prefácio)

A compreensão do livro baseia-se pois naquela partilha de que se falava há pouco. É esta a condição que o autor do *Tractatus* imagina ser capaz de talvez proporcionar compreensão a quem o lê¹⁷⁵. A leitura do livro, como já houve oportunidade de salvaguardar,

¹⁷⁵ Notou-se já a importância da adesão às observações do livro. Sublinhou-se já também a importância do que David Stern diz em relação às várias interpretações do *Tractatus*, e de como estas se sustentam na crença de que é possível chegar a uma interpretação definitiva da obra que esteja toda correcta e livre de tensões. Gostaria de se dizer ainda acerca destes dois aspectos – estas linhas do Prefácio justificam esta adição – que, aquela adesão ao que é dito no livro tem a ver, não tanto com o esforço de interpretar em definitivo o *Tractatus*, mas com a tentativa de preencher a condição que Wittgenstein ressalva como sendo a única que imagina poder vir a permitir a alguém compreender o seu livro. Esta condição é a de uma partilha genuína daquilo que é dito no livro, e do caminho a seguir para se ser conduzido a algum lugar. Outro motivo pelo qual esta é a condição para compreender, tem a ver com o que está em jogo na citação a seguir: Wittgenstein escusa-se à tarefa de argumentar, de “recomendar” os seus argumentos a alguém que possa estar em desacordo – por um lado, poderá objectar-se que uma leitura que adere completamente à visão do autor, que se deixa conduzir, sem à partida se dispor a averiguar a validade do que é dito, também não é genuína; esta parece ser uma das tensões inevitáveis que se prendem com o comentário do *Tractatus*. Se já tivémos pensado os mesmos pensamentos ou pensamentos semelhantes, não estaremos a comprometer a nossa seriedade – afinal, já pensávamos o mesmo e então é um prazer ler o livro compreendendo-o. Por outro lado, a adesão, o nosso acordo sincero com os pensamentos expressos no livro, na medida em que não depende apenas de uma certa frieza intelectual, também não tem de comprometer a nossa parcialidade (quer dizer, a nossa capacidade para uma leitura crítica): deitar a escada fora não é um gesto passivo, mas de compreensão, e bem assim, a superação das proposições da obra cabe ao leitor. A respeito da importância que Wittgenstein atribuía à partilha, ao entendimento comum dos problemas e do ponto de vista a partir do qual se deveria pensar, cf. Ray Monk, *Wittgenstein: The Duty of*

é um exercício perceptivo, estético, capaz de conduzir o leitor ao bom ponto de vista, à percepção dos limites da linguagem (que, ao invés de significarem um fechamento, podem “significar o indizível”). Ademais, Wittgenstein diz ainda que o fim do livro seria alcançado se desse prazer a quem o lê compreendendo, o que revela da sua parte uma preocupação com a expressão dos seus pensamentos, com a forma de desenhar os limites da linguagem a partir do seu interior. Sobre a sua capacidade para tanto, Wittgenstein confessa que o valor do trabalho reside, não só no facto de que nele se expressam pensamentos, mas ainda na capacidade de bem expressar esses pensamentos – capacidade que define como “acertar na cabeça do prego” (TLP Prefácio). A expressão exacta é aquela que é capaz de melhor mostrar o propósito da obra, que sabemos ser, graças à carta a von Ficker já citada, ético.

Vejamos, em primeiro lugar, quais as vantagens de uma expressão o mais exacta possível – e o que Wittgenstein poderia querer dizer com isso. Em segundo lugar, irá ver-se como pode a delimitação da linguagem com sentido, que espelha o mundo, proporcionar a boa perspectiva que deve alcançar-se com a leitura, na superação das suas proposições e na conclusão que exorta a guardar silêncio.

Frege é o primeiro leitor a notar o valor estético do *Tractatus* – muito literalmente, como objecto artístico. No entanto, Frege não tecia assim, verdadeiramente, um elogio ao livro, uma vez que considerava problemático tratar-se a maneira de dizer em pé de igualdade de importância com o que é dito¹⁷⁶ – tal preocupação com a forma, na sua opinião, punha em causa o alcance científico da obra.

Genius, pp. 53-54: “Wittgenstein não era alguém que estivesse disposto a debater as suas mais profundas convicções. Dialogar consigo era possível apenas se se partilhassem essas convicções. (...) A alguém que não partilhasse o seu ponto de vista fundamental, o que dizia – quer fosse sobre lógica ou ética – muito provavelmente, manter-se-ia ininteligível. Era uma tendência que começou a preocupar Russell. ‘Estou seriamente preocupado’, disse a Ottoline, ‘que ninguém veja o objectivo daquilo que escreve, pois não o recomenda com argumentos dirigidos a outro ponto de vista’. Quando Russell lhe disse que não devia simplesmente dizer o que pensava, e que deveria também fornecer argumentos para isso, respondeu que os argumentos estragariam a sua beleza. Que sentiria como se estivesse a sujar uma flor com mãos lamacentas: ‘[d]isse-lhe que não tinha coragem de dizer nada contra isso, e que seria então melhor adquirir um escravo para escrever os argumentos’.”

¹⁷⁶ Sobre o livro como “objecto filosófico e literário”, cf. Brian McGuinness, “Wittgenstein: Philosophy and Literature”, in *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*, p. 372: “Algumas das dificuldades de interpretação resultam da insistência de que o livro deve ser literário ou filosófico, enquanto que Wittgenstein pensava que era ambos ao mesmo tempo. E de facto é bem literário na medida em que se refere a toda a hora à sua própria forma.”

Outro leitor em quem Wittgenstein depositava alguma esperança de ser compreendido, é Russell¹⁷⁷, que o adverte da necessidade de argumentar e defender a sua posição – ao que Wittgenstein responde que não poderia acrescentar argumentos ao livro nesse sentido sob pena de lhe estragar a sua beleza.

A contenção na argumentação e a depuração da forma das observações do livro, têm a ver, de facto, não só com a partilha das convicções fundamentais de Wittgenstein, que assegurariam uma compreensão mais fácil do que escreve – questão à qual atribui sem dúvida a maior importância –, como também com a natureza do que é dito. Como houve oportunidade de notar anteriormente, as observações são como que destilações das intuições registadas em primeiro lugar nos *Cadernos* e nos diários (acerca da lógica, da linguagem, do mundo, do sujeito e da vontade, da ética e da estética, etc.). Possuem uma forma mais apurada, refinada ou condensada¹⁷⁸, do que escrevia em primeiro lugar sob a forma de apontamentos: podemos dizer que no *Tractatus* os apontamentos transformam-se verdadeiramente em observações, em relatos de *aperçus*, como diz McGuinness, cuidadosamente ordenados de modo a orientar o leitor (para que o leitor possa atingir uma perspectiva justa do mundo). As observações, numeradas de maneira a tornar nítido o caminho, tornam também claros os limites da linguagem (e da expressão do pensamento). São tanto mais exactas, quanto mais próximas estiverem da intuição inicial espontânea – da *Einfall*. (A exactidão é, assim, preparada nos manuscritos que servem de base ao TLP – no TLP aquilo que temos é já mais compacto, como estamos aqui a tentar mostrar.) Essa proximidade serve assim de garantia de que o que é escrito (nas frases do *Tractatus*) faz a

¹⁷⁷ Numa carta de 18.9.1919, diz Wittgenstein a Russell: “Também enviei o meu Ms a Frege. Escreveu-me há uma semana e vejo que não percebeu uma única palavra daquilo tudo. Por isso a minha única esperança é ver-te em breve e explicar-te tudo, pois é muito difícil não ser compreendido por uma única alma!” GBW

¹⁷⁸ ‘Condensada’ sendo, provavelmente, a melhor palavra das três (por isso a ajuda dos textos nos quais Wittgenstein apontava primeiro os seus pensamentos e discorria sobre eles é, com efeito, uma ajuda preciosa para compreendermos o que no TLP é apresentado mais concisamente). Um comentário que Wittgenstein faz mais tarde ao seu antigo aluno e amigo Maurice Drury, acerca do seu estilo e das suas frases no *Tractatus*, esclarece o que estamos aqui a sugerir: “Broad tinha mesmo razão quando disse do *Tractatus* que era muito sincopado. Cada frase no *Tractatus* deveria ser vista como o título de um capítulo, a precisar de mais exposição. O meu estilo presente é muito diferente; estou a tentar evitar esse erro.” in Maurice O’C. Drury, “Conversations with Wittgenstein”, p. 159. (Esta conversa é de 1949.) [Sobre o que Broad disse do *Tractatus*, cf. Brian McGuinness, “Introduction”, in *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, Brian McGuinness (ed.), Blackwell Publishing, Oxford, 4th ed., 2008, p. 4: “depois da guerra, eles [Russell, Keynes, Moore] ficaram felizes por ‘dançaram ao som extremamente sincopado da flauta de Herr Wittgenstein’ (como disse C. D. Broad).” McGuinness cita Broad para rematar o que diz acerca do que Wittgenstein alcançara com o seu *Tractatus*: desde, “reparar a lógica de Russell, lidar com a probabilidade de Keynes em dois ou três parágrafos, a mostrar que não pode haver proposições da ética” (no que respeita a Moore); tudo num pequeno livro. McGuinness diz então que talvez isto fosse o que esperavam de Wittgenstein, e acrescenta o comentário de Broad.]

maior justiça possível à natureza do que se descreve, garantindo ao mesmo tempo que isso mesmo não corresponde a proposições de uma teoria, mas a momentos de clareza genuína.¹⁷⁹ Enquanto tal, o estilo de Wittgenstein torna-se equivalente a método filosófico, pois é mediante a atenção à forma com a qual apresenta e expressa os seus pensamentos, que pretende tornar nítidas a quem o lê, aquelas intuições que, na verdade, têm o valor de evidências. A forma do livro deve conseguir, com o recurso ao mínimo de palavras, que quem o leia adopte a perspectiva certa (em bom rigor, a perspectiva que o mundo dos factos parece requerer, se estivermos interessados em superar a incompreensão da lógica da linguagem e as ilusões às quais esta nos prende). Deve conseguir esclarecer a essência da proposição – fundamental para a compreensão da diferença entre dizer e mostrar – e bem assim tornar viável a filosofia enquanto actividade de elucidação e de crítica da linguagem (pois apresenta ainda o instrumento para tal: a sintaxe lógica).

Cabe agora ver como a delimitação da linguagem com sentido, do dizível no qual se manifesta o indizível, conduz ao lugar a partir do qual se vê o mundo a direito – lugar esse a partir do qual se compreende porque é que deve guardar-se silêncio acerca daquilo de que não se pode falar.

Delineou-se já aquele que seria o método filosófico estritamente correcto, de acordo com o *Tractatus* e com o entendimento da natureza da filosofia enquanto actividade: falar apenas quando alguém tenta dizer algo metafísico, demonstrando-lhe que nas suas proposições há sinais aos quais não foi atribuído significado. Ao fazê-lo chamou-se, porém, a atenção para o seguinte: a tarefa de clarificação, embora parecesse frustrante àquele a quem se mostra a falta de sentido daquilo que diz, instituiria a possibilidade de compreensão. Especificamente, a compreensão de que a linguagem com sentido pode apenas reportar-se a factos e a nada do que é mais elevado. Graças a esta compreensão, é deixada em aberto a possibilidade de exercitar o olhar a partir de uma nova compreensão da lógica da linguagem – de um ponto de vista renovado, a partir do qual a contemplação atenta do mundo pode instaurar-se. Assim, enquanto actividade de clarificação lógica do pensamento, a filosofia abre caminho a si própria enquanto actividade contemplativa.

¹⁷⁹ Posto isto, compreender é bem equivalente a ver alguma coisa que até então estava oculta e, como tal, só pode beneficiar de uma nova posição a partir da qual se vê o mundo a direito, quer dizer, a partir da qual se tem uma vista desimpedida.

Que o *Tractatus* seja um “feito ético” e estético, tornar-se-á mais evidente através da consideração da afirmação de que a “ética e a estética são uma”. No entanto, por agora, vale a pena explorar de que forma, a partir da consideração da simplicidade do caso individual (a que se fez referência no âmbito da reflexão acerca do lugar lógico), o *Tractatus* volta o nosso olhar, a nossa percepção, para o que por si, sozinho, pode esclarecer-nos acerca da essência do mundo.

Tentou já mostrar-se que a determinação, por parte da proposição elementar, de apenas um lugar lógico (i.e., de uma possibilidade de existência), não impede no entanto o facto de que *todo* o espaço lógico é já dado por ela, uma vez que todas as suas possibilidades combinatórias estão já determinadas – determinando em consequência disso como tudo se associa numa rede de fineza infinita para formar um “grande espelho”. A simplicidade desse caso individual, da proposição elementar, funda assim a oportunidade de alcançar todo o espaço lógico. Através da atenção ao particular, pode então vislumbrar-se, a partir do concreto, o mundo todo, como pano de fundo e enquanto espaço de possibilidade de actualização daquelas combinações permitidas¹⁸⁰.

(A contemplação da forma lógica – do mais simples – acaba assim por ganhar profundidade e tem contornos que serão capazes de nos ajudar a compreender o que é uma visão *sub specie aeterni* – de igual modo, tem afinidade com a caracterização da contemplação estética, que é a pedra-de-toque daquela visão. Veremos em que consistem ambas mais à frente.)

A boa notação simbólica permite descortinar a lógica da linguagem, e, assim, ver como tudo se relaciona. É o reflexo, ou imagem especular de todas as combinações possíveis. A apreensão ou percepção, em cada representação de um facto – em cada imagem de um certo estado de coisas – da forma lógica, permite a sua consideração atenta, enquanto possibilidade de estrutura. Essa imagem é um quadro vivo (*lebendes Bild*) que apresenta as relações internas de representação pictórica, e permite a concentração da atenção na situação aí apresentada, tornando assim possível uma pausa no fluxo contínuo das representações e a apreciação do modo como os elementos da imagem se ligam entre si “como os elementos de

¹⁸⁰ Este alargamento do nosso campo de visão até ao máximo das possibilidades combinatórias possíveis (fixas através das propriedades internas do objecto), irá auxiliar-nos a compreender o que significa o sujeito ficar reduzido a um ponto sem extensão – e a realidade toda coordenada com ele. É através da concentração na simplicidade do caso individual, que a complexidade dessa realidade que se coordena com o sujeito se torna inteligível, pois é a partir dela que pode ver-se como tudo se liga.

uma cadeia”. À percepção destas ligações (e das inferências, das passagens de umas proposições a outras, da simplicidade à complexidade), acresce a compreensão de que estas conhecem apenas um tipo de necessidade – a necessidade lógica, e nenhum outro nexos (causal). De acordo com o *Tractatus*, as descrições possíveis dos factos sucedem-se umas às outras, por assim dizer, sem estabelecer uma corrente entre a palavra e a vivência do significado. Essa vivência é no TLP ainda inexprimível em palavras (a sintaxe lógica liga e fixa de maneira unívoca os nomes aos objectos por eles significados no âmbito do contexto proposicional). A declaração final do TLP, na qual se afirma o dever de manter silêncio acerca daquilo de que não se pode falar, tem a ver, por um lado, com essa inexpressibilidade. Por outro, com a possibilidade de deixar as coisas manifestarem-se na sua mudez, o que requer da nossa parte a atenção que o silêncio propicia (pois, em bom rigor, os factos são mudos, é certo, mas uma proposição com sentido mostra alguma coisa, nomeadamente, a forma da sua ligação ao mundo). O silêncio final é, simultaneamente, uma forma de fazer justiça ao que é mais elevado do que a esfera dos factos, e uma maneira de estabelecer a possibilidade de, ao contemplar esses factos – por exemplo, através da concentração da atenção na simplicidade do caso individual, no particular – ver-se como tudo pode relacionar-se.

Embora o método estritamente correcto em filosofia, segundo o *Tractatus*, seja equivalente a demonstrar a alguém o não-sentido das suas proposições metafísicas, isso não exclui a possibilidade de se pensar na filosofia, no âmbito do que o livro permite, como actividade contemplativa que no recuo perante a tendência para pôr em palavras o que não pode ser dito, inaugura a possibilidade da atenção ao momento presente. O silêncio do *Tractatus* pode assim entender-se, de certo modo, como sendo eloquente. Quando há pouco se falou de deixar as coisas manifestarem-se na sua mudez, estava a pensar-se no silêncio do *Tractatus* como de alguma forma afim ao silêncio dos poemas de Trakl, que Wittgenstein conhecia e apreciava:

[Wittgenstein] provavelmente não sabia nada dos poemas de Trakl até que von Ficker lhe enviou uma colecção deles. Respondeu: ‘eu não os percebo, mas o seu *tom* faz-me ficar feliz. É o tom do génio verdadeiro’.¹⁸¹

¹⁸¹ Ray Monk, *Wittgenstein: The Duty of Genius*, p. 110.

Na introdução do volume *Twenty Poems of Georg Trakl*, pode ler-se o seguinte sobre o silêncio desses poemas:

Os poemas de Georg Trakl possuem um silêncio magnífico. É muito raro que ele próprio fale – na maioria das vezes deixa as imagens falarem por ele. A maioria das imagens, de qualquer maneira, são imagens de coisas silenciosas.

Num bom poema de Trakl as imagens seguem-se umas às outras de uma maneira que é de alguma forma imponente. As imagens têm uma ligação misteriosa umas com as outras. O ritmo é lento e pesado, como o ânimo de alguém num sonho. Asas de libélulas, sapos, lápides de cemitérios, folhas, e capacetes de guerra imitem cores estranhas, cores brilhantes e sombrias – vivem numa alegria demasiado profunda. Ao mesmo tempo vivem rodeadas de uma escuridão sem estradas. Por todo o lado existe a sugestão deste silêncio sombrio:

As flores amarelas

*Dobram-se sem palavras sobre o lago azul*¹⁸²

O silêncio é o silêncio de coisas que poderiam falar, mas que escolhem não o fazer. A língua alemã tem uma palavra para deliberadamente guardar silêncio, que o inglês não tem. Trakl usa esta palavra ‘*schweigen*’ muitas vezes¹⁸³. Quando ele diz ‘as flores/Dobram-se sem palavras sobre o lago azul’, damos-nos conta que as flores têm uma voz, e que Trakl a ouve. Elas guardam o seu silêncio nos poemas de Trakl. Por ele não pôr discursos falsos nas bocas de plantas, a natureza tem cada vez mais confiança nele. À medida

¹⁸² *The yellow flowers / Bend without words over the blue pond*

Trad. inglesa de Robert Bly (in Robert Bly, “The Silence of Georg Trakl”, in *Twenty Poems of Georg Trakl*, James Wright e Robert Bly, trad. inglesa e selecção, The Sixties Press, Madison, MN, 1961, p. 2), dos seguintes versos de Georg Trakl:

Und die gelben Blumen des Herbstes / Neigen sich sprachlos über das blaue Antlitz des Teichs.

[*E as flores amarelas do Outono / Dobram-se sem palavras sobre o rosto azul do lago.*]

Versos do poema *Landschaft* (“Paisagem”), 2ª edição, da série *Sebastian im Traum* (“Sebastião em Sonhos”) Georg Trakl, in <http://www.literaturische.de/Trakl/seb.htm#landschaft>

¹⁸³ Com efeito, é uma palavra que constantemente encontramos nos seus poemas. Às vezes duas vezes num pequeno poema e até duas vezes na mesma estrofe, como no poema *Die Schöne Stadt*.

que os seus poemas crescem, cada vez mais criaturas vivem nos seus poemas
– primeiro era só patos selvagens e ratos, mas depois carvalhos, veados,
papel de parede em decomposição, lagos, rebanhos de ovelhas, trombetas, e
finalmente capacetes de aço, exércitos, homens feridos, enfermeiras de
campos de batalha, e o sangue que tinha corrido das feridas naquele dia,

Todavia uma nuvem vermelha, na qual um deus furioso,

O próprio sangue derramado, tem a sua casa, silenciosamente

*Reúne, uma frieza de lua nas cascas dos salgueiros*¹⁸⁴ »¹⁸⁵

O silêncio de Trakl nos poemas, o silêncio deliberado de quem não põe “discursos falsos nas bocas de plantas” (que também guardam silêncio), mas que se esforça por simplesmente descrever como vê as coisas, é sinal de um acordo do poeta com o *wie* do mundo – o tom de génio verdadeiro (o tom de Trakl, uma manifestação da sua atitude ética perante o mundo, de uma aceitação silenciosa), que faz Wittgenstein ficar feliz, é, talvez, ou

¹⁸⁴ *Yet a red cloud, in which a furious god, / The spilled blood itself, has its home, silently / Gathers, a moonlike coolness in the willow bottoms*

Trad. inglesa de Robert Bly (Robert Bly, “The Silence of Georg Trakl”, p. 2), dos sétimo, oitavo e nono versos do poema *Grodrek*:

Am Abend tönen die herbstlichen Wälder / Von tödlichen Waffen, die goldnen Ebenen / Und blauen Seen, darüber die Sonne / Düstern hinrollt; umfängt die Nacht / Sterbende Krieger, die wilde Klage / Ihrer zerbrochenen Mäuler. / Doch stille sammelt im Weidengrund / Rotes Gewölk, darin ein zürnender Gott wohnt / Das vergoßne Blut sich, mondne Kühle: / Alle Straßen münden in schwarze Verwesung. / Unter goldnem Gezweig der Nacht und Sternen / Es schwankt der Schwester Schatten durch den schweigenden Hain, / Zu grüßen die Geister der Helden, die blutenden Häupter; / Und leise tönen im Rohr die dunkeln Flöten des Herbstes. / O stolzere Trauer! ihr ehernen Altäre / Die heiße Flamme des Geistes nährt heute ein gewaltiger Schmerz, / Die ungeborenen Enkel.

(In <http://www.literaturische.de/Trakl/sonst.htm>)

Pode consultar-se uma tradução nossa deste poema nos excursos deste estudo. Vale a pena ler a análise do mesmo, realizada por J. P. Stern (*The Dear Purchase. A Theme in German Modernism*, Cambridge University Press, UK, 1995, pp. 240-253), que, a propósito do poema, conta como Trakl havia pedido a Wittgenstein que o visitasse – Wittgenstein assim fez, mas já não viu o poeta; quando chegou, havia três dias que Trakl se tinha suicidado (cf. *ibid.* pp. 240-241). Segue-se um pequeno excerto dessa análise: “A breve e catastrófica vida de Georg Trakl (1887-1914), termina com um poema [*Grodrek*] que confronta o leitor com os sofrimentos da guerra, (...) directamente e com uma força poética que não é afectada por nenhum aparelho de justificação. (...) Não há aqui nem primeiro plano nem plano de fundo, mas uma única paisagem poética, com cores da mesma precisão das cores das pinturas da figura de Cristo de El Greco em Toledo. A composição é quase toda ela paratática (...). Não há, nas 17 linhas do poema, uma única conjunção temporal ou causal; (...) as únicas relações entre as partes do discurso no poema, são cópulas simples e a pontuação; é como se o todo significativo fosse formado de um padrão de imagens relativamente independentes. / O poema alcança a sua unidade sem um sujeito aural. (...) [Trakl] não faz da sua poesia um espectáculo dele a falar: sem constrangimentos, a sua poesia fala por ele.” (*Ibid.*, pp. 242-243.)

¹⁸⁵ Robert Bly, “The Silence of Georg Trakl”, p. 2.

tem talvez a ver com a seriedade inerente a uma maneira de falar que procura não lançar um véu sobre as coisas com palavras despropositadas, que as tornasse – falsamente – mais suportáveis ou mais agradáveis (o que aconteceria se Trakl não mostrasse – ou não deixasse mostrar-se por si – por exemplo, “a escuridão sem estradas” que rodeia as coisas das quais fala). Essa contenção nas palavras traz à visibilidade o que de outro modo ficaria encoberto; a linguagem do poeta abre espaço ao que não põe em palavras e “a natureza tem cada vez mais confiança nele”, “cada vez mais criaturas vivem nos seus poemas”: o silêncio facilita a atenção e uma atitude de certo modo reverente para com as coisas, de maneira que elas são vistas através das palavras, embora o poeta pouco diga sobre elas.

O exemplo mais conhecido de um poema, do qual temos notícia de ter sido lido por Wittgenstein que o considerou extraordinário – pois mostrava o que queria dizer ao manter-se em silêncio, ilustrando assim como o inexprimível pode estar contido no exprimível sem perda nenhuma –, é o poema de Uhland, *Graf Eberhards Weißdorn* (“O Espinheiro-alvar do Conde Eberhard”):

Numa carta a Engelmann (de 9.04.1917¹⁸⁶), Wittgenstein diz o seguinte sobre esse poema:

(...) O poema de Uhland é realmente magnífico. E é assim: se não nos esforçamos por dizer o inexprimível, nada fica perdido. Ao invés, o inexprimível está – inexprimivelmente – contido no que é exprimido!

Uma outra consequência da apreciação do poema de Uhland, além da de servir de exemplo da capacidade de tornar manifesto a quem lê, aquilo que não se diz, é a de que podemos compreender muita coisa com a poesia. Quer dizer, a compreensão não está só do lado da razão, ou a razão não é só um instrumento de dissecação da forma das proposições; é possível compreender ou ver alguma coisa quando se lê um poema: a reacção à descrição dos factos descritos no poema de Uhland, por exemplo, pode ser a de um reconhecimento silencioso da “imagem de uma vida”¹⁸⁷. Imaginamos que aos olhos do Conde Eberhard, o

¹⁸⁶ GBW:

Lieber Herr Engelmann!

Vielen Dank für Ihren lieben Brief und die Bücher. Das Uhlandsche Gedicht ist wirklich großartig. Und es ist so: Wenn man sich nicht bemüht das Unaussprechliche auszusprechen, so geht nichts verloren. Sondern das Unaussprechliche ist, – unaussprechlich – in dem Ausgesprochenen enthalten! (...)

¹⁸⁷ Paul Engelmann, “A Memoir”, in *Portraits of Wittgenstein*, F. A. Flowers III (ed. e Intro.), Thoemmes Press, Bristol, 1999, Volume 2, p. 21: “Cada um dos versos do poema de Uhland era simples – não ingénuo, mas laconicamente informativo (...) –, de modo que nenhum deles, tomado sozinho, traria prazer. Mas o poema como

espinheiro significa a demanda gloriosa na Palestina quando era jovem e colheu o rebento que plantaria no regresso à terra natal – e que se tornaria a árvore à sombra da qual viria a repousar na velhice e a relembrar a juventude. Sente-se e vê-se qualquer coisa ao ler o poema, equivalente a conhecer e a compreender alguma coisa sobre o Conde – e sobre os homens, que são capazes de guiar as suas vidas por um ideal.

Estes exemplos permitem dar conteúdo à compreensão do *Tractatus* como feito ético e estético, na medida em que podem servir para ilustrar o sentido que Wittgenstein atribuía ao livro.¹⁸⁸ Estes exemplos possibilitam ainda tornar claro que, no modo de dar expressão a esse sentido – na forma de apresentação dos seus pensamentos – o estético também se revela. Na proporção em que se ilumina aquele – o ético –, por meio deste, o *Tractatus* acaba também por mostrar o alcance da afirmação de que “Ética e Estética são Um.” [*Ethik und Ästhetik sind Eins.*] (TLP 6.421)

2.2. Facto, valor, solipsismo:

A importância da diferença entre aquilo que pode ser dito e aquilo que não pode ser dito mas que se mostra, é realmente o ponto nodal – “o problema cardinal” – do *Tractatus*. O que Wittgenstein considera fazer parte da esfera do indizível tem a ver com o valor, e assim com a ética e a estética, com o místico e o sentido da vida (veremos como em breve). Wittgenstein não aconselha o silêncio em relação a todo o âmbito do valor porque se queira desfazer desse domínio. Pelo contrário, é graças à importância que lhe reconhece que pretende preservar e proteger o que é valioso; como diz Iris Murdoch, trata-se de uma “segregação do valor deste mundo” que é “*protectora*”¹⁸⁹. Essa segregação protectora é complexa e difícil de reconstruir e exige que tomemos em mãos várias coisas: para além das observações do *Tractatus* e dos apontamentos dos *Cadernos* que até agora foram alvo deste

um todo dá, nas suas 28 linhas, a imagem de uma vida. A carta de Wittgenstein, para meu deleite, mostrou-me que ele partilhava a minha reacção.”

¹⁸⁸ O *Tractatus* não é um livro de poemas, mas partilha com os poemas de Trakl e o poema de Uhland, a compreensão de que os limites da linguagem, do dizível, e a decisão pelo silêncio, abrem caminho para o que não pode pôr-se em palavras por ser mais elevado, manifestando-o, e assim, dando-lhe acesso.

¹⁸⁹ “O ‘valor’ no *Tractatus*, ou o sujeito *moral*, do qual não podemos falar (6.423), reside antes na *atitude* ou *estilo* da nossa aceitação de todos os factos. (...) A distinção entre facto e valor, a segregação *protectora* do valor deste mundo, é vista por Wittgenstein como uma forma de compreensão estóica *silenciosa* e como um modo de vida.” Iris Murdoch, *Metaphysics As A Guide To Morals*, Penguin Books, London, 1992, p. 28. Irá voltar-se a esta citação.

estudo, serão também confrontadas passagens da *Conferência Sobre Ética*¹⁹⁰, proferida já depois da “segunda vinda”¹⁹¹ – em Novembro de 1929, à Heretics Society (a convite de C. K. Ogden, tradutor do *Tractatus*) –, mas na qual a concepção tractariana de facto e valor ainda é vigente (aliás, não só esta concepção ainda está em jogo, como é expandida). Para descortinarmos o que está em jogo na diferença entre facto e valor, as distinções que até agora se tentaram estabelecer, por exemplo entre a necessidade (lógica) e a contingência do mundo dos factos, serão de grande auxílio. Podemos dizer que os factos correspondem à ordem contingente, ao que poderia ser de outro modo, e que ao valor corresponde o âmbito do necessário. Quanto ao valor, na LoE, soma-se uma distinção, ou melhor, o valor bifurca-se segundo as ideias de necessidade e de contingência, falando aí Wittgenstein, do bem absoluto e do bem relativo, respectivamente.

Como houve ocasião de referir anteriormente, existe apenas necessidade lógica, e “fora da lógica tudo é acidente”. Mesmo as leis das ciências naturais não pertencem à esfera do necessário, uma vez que descrevem a regularidade que podemos observar no mundo, mas os processos de causa e efeito de que dão conta não são mais do que aquilo que, em última análise, a lógica estabelece como passível de ser descrito com sentido, portanto, factos, estados de coisas¹⁹² – por outras palavras, descrevem situações que poderíamos imaginar acontecer de outro modo. De maneira que no mundo tudo se passa como se passa, mas poderia passar-se de outra forma, o que leva a que:

Todas as proposições têm o mesmo valor [*gleichwertig*]. (TLP 6.4)

O sentido [*Sinn*] do mundo tem que estar fora do mundo. No mundo tudo é como [*wie*] é e tudo acontece como acontece; *nele* não existe qualquer valor – e se existisse não tinha qualquer valor.

Se existe um valor que tenha valor tem que estar fora do que acontece e do que é. Porque tudo o que acontece e tudo o que é o é por acaso.

¹⁹⁰ Ludwig Wittgenstein, “Lecture on Ethics”, in PO, pp. 37-44 [LoE].

¹⁹¹ *The second coming*, é uma expressão de Ray Monk para se referir à altura em que Wittgenstein regressa a Cambridge depois da sua ausência desde a 1ª Guerra.

¹⁹² Recorde-se a este respeito que essa descrição assenta, por sua vez, nas configurações de objectos que as propriedades internas dos mesmos autorizam – e que, apesar do objecto, da substância, ser o persistente, aquilo que as proposições com sentido descrevem, tem já a ver com a determinação do objecto, portanto, com algo que não é necessário.

Não pode estar no mundo o que o tornaria em não acaso, porque senão seria de novo acaso.

Tem que estar fora do mundo. (TLP 6.41)

Por isso não pode haver proposições da ética. As proposições não podem exprimir nada do que é mais elevado. (TLP 6.42)

É óbvio que a ética não se pode pôr em palavras.

A ética é transcendental.

(Ética e estética são uma.) [*Ethik und Ästhetik sind Eins.*] (TLP 6.421)¹⁹³

Estas observações levam a vários caminhos: as primeiras pistas a seguir são a afirmação de que as proposições têm todas o mesmo valor [*sind gleichwertig*], e a afirmação de que “o sentido [*Sinn*] do mundo tem que estar fora do mundo”.

A consequência da bipolaridade das proposições, condição sem a qual uma proposição não tem sentido e não chega ao mundo, é a de que, em bom rigor, todas as proposições se encontram ao mesmo nível no que concerne ao seu valor – descrevem o que acontece, mas que poderia não acontecer, mantendo-se tudo o resto na mesma. Todos os acontecimentos do mundo, dos mais afortunados às piores calamidades, estão ao mesmo nível. O que dá sentido à descrição desses acontecimentos consiste apenas, de acordo com o que se tem visto até agora, na concordância das descrições desses acontecimentos com o *wie* do mundo.

O sentido do mundo, de que Wittgenstein fala em TLP 6.41, não poderá, no entanto, ser entendido da mesma forma. E o que poderá ser o sentido do mundo? Trata-se de descobrir o sentido de algo – do que (*was*) o mundo é – que, enquanto todo, não poderíamos imaginar de outra maneira, portanto, algo sem sentido. O sentido do mundo, na medida em que isso é equivalente ao que lhe dá valor, tem assim de estar fora dele, pois, “[o] mundo não é, [então,] em si nem bom nem mau [*Die Welt ist dann an sich weder gut noch böse*]. (...) O bem e o mal surgem apenas através do *sujeito*. [*Gut und böse tritt erst durch das Subjekt ein.*] E o sujeito não pertence ao mundo mas é um limite dele.”¹⁹⁴ Descobrir o que é sujeito no *Tractatus*, é, no

¹⁹³ Cf., sobre estas observações, Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o método da filosofia*, §11, pp. 169-196.

¹⁹⁴ *Cadernos*, 2.8.1916. (Trad. modificada.)

entanto, tudo menos linear, pois que ele não está em lado nenhum no mundo, e, além disso, Wittgenstein distingue o eu psicológico do sujeito metafísico, que é um limite do mundo:

O eu filosófico não é o ser humano, não é o corpo humano ou a alma humana¹⁹⁵ de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo. (TLP 5.641)

Assim, “existe de facto um sentido no qual se pode falar em filosofia do eu”: “o eu surge na filosofia através do facto de que ‘o mundo é o meu mundo’.” (*Ibid.*)¹⁹⁶.

O eu da psicologia, a alma humana, relaciona-se apenas com aquilo que no mundo é contingente: os pensamentos são descrições de factos e por este motivo, tudo o que o eu da psicologia possa considerar como a sua experiência do mundo é desprovido de valor, de modo que não pode entender-se o eu psicológico como o portador da ética. O eu psicológico é o sujeito representante: as descrições das suas experiências do mundo, não são mais do que representações, em proposições com sentido, daquilo que acontece. Em última análise, o sujeito representante não existe:

O sujeito pensante, representante, não existe. [*Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht.*]

Se eu escrevesse um livro ‘O mundo como eu o encontrei’ então teria que relatar também o meu corpo e dizer quais dos membros se submetem à minha vontade e quais não se submetem, etc.; isto é um método de isolar o

¹⁹⁵ Numa outra observação do *Tractatus* (TLP 5.5421; cf., a propósito, nota 141), Wittgenstein declara que não existe algo a que se possa chamar a alma (ou o sujeito), se com isso nos quisermos referir ao modo como ela é vista pela psicologia, a saber, como um somatório de representações, como algo composto (enquanto tal, uma irreabilidade aos olhos de Wittgenstein, como tentámos já mostrar). Wittgenstein considera, por sua vez, o sujeito ou aquilo a que chamamos “a minha alma”, como expressão da maneira como vemos o mundo (voltaremos a este assunto).

¹⁹⁶ Nos *Cadernos*, Wittgenstein considera ainda que, embora o sujeito representante seja uma “ilusão vazia” (5.8.1916), o sujeito volitivo existe. É, de resto, a existência da vontade que pode auxiliar-nos a entender o que leva Wittgenstein a considerar a existência do eu – embora isto seja muito problemático, é certo, pois nada no mundo sugere que seja visto por um sujeito, ao que acresce que, “a vontade como fenómeno só interessa à psicologia” (TLP 6.43). A vontade enquanto fenómeno interessa tanto à filosofia como o sujeito representante (ambos interessam só à psicologia), sendo que a compreensão da vontade que ajuda a entender o que leva Wittgenstein a considerar a existência do eu, tem a ver com a noção de limite do mundo e com o bem e o mal (os quais sobrevêm “apenas através do sujeito”), que podem somente alterar esse limite; essa alteração liga-se por sua vez, ou é o resultado da adesão ou não adesão da vontade do sujeito ao mundo (que aceita ou não aceita o mundo). Este sujeito, este eu, é já o eu filosófico que “aparece na filosofia porque o mundo é o *meu* mundo” (*Cadernos*, 12.8.1916) – o sujeito metafísico – “aquele centro do mundo a que chamamos eu, e que é o portador da ética.” (*Cadernos*, 5.8.1916) (Retomaremos isto. De momento, note-se apenas que enquanto tal, o sujeito metafísico é aquele que *quer* dizer alguma coisa quando fala, portanto, o que significa os limites da linguagem que apenas ele próprio compreende.)

sujeito ou antes de mostrar que num sentido importante o sujeito não existe: só dele é que não se podia falar neste livro. (TLP 5.631)

O sujeito não pertence ao mundo mas é um limite do mundo. (TLP 5.632)

Onde *no* mundo se pode perceber um sujeito metafísico? [*Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken?*]¹⁹⁷

Tu dirás que se passa aqui o mesmo que se passa com o olho e o campo visual [*Gesichtsfeld*]. Mas o olho *não* o vê de facto.

E nada *no campo visual* permite concluir que é visto por um olho. [*Und nichts am Gesichtsfeld läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird.*] (TLP 5.633. Trad. modificada.)

Wittgenstein não nega a existência de uma interioridade, no entanto, representações, pensamentos, na medida em que dizem respeito ao mundo factual, coincidem com este ao coincidirem com a experiência e, “[t]oda a experiência [*Erfahrung*] é mundo e não precisa do sujeito.” (*Cadernos*, 9.11.1916.) Por este motivo não se pode falar do eu em termos psicológicos.

O sujeito que poderia escrever o livro, ‘O mundo como eu o encontrei’, delimitaria o mundo na sua descrição – o mundo seria a totalidade das suas proposições verdadeiras, ou a linguagem, que do seu determinado ponto no espaço visual, coincide com o mundo. A analogia do olho e do campo visual, serve para mostrar precisamente que da mesma forma que não vemos o olho, também não vemos o sujeito representante em lado nenhum no mundo e nada no mundo sugere ou deixa concluir que é visto por esse sujeito. A forma do campo visual é de tal maneira delimitadora da experiência e, assim, coincidente com o mundo, que Wittgenstein não poderia referir-se-lhe dizendo ‘a forma do campo visual é *x*’ – apenas pode (em TLP 5.6331) dizer qual não é a sua forma (sendo que o que não é, é equivalente ao desenho do olho e do campo visual que provavelmente desenhá-íamos se nos pedissem que

¹⁹⁷ Também poderia traduzir-se: “Onde *no* mundo se encontra um sujeito metafísico?” – O que se quer saber é onde *no* mundo está um sujeito metafísico para que eu possa vê-lo, ou para que possa ser visto / notado / reconhecido.

esboçássemos a mesma analogia para a dicotomia sujeito / objecto; Wittgenstein não é um dualista¹⁹⁸).

Após a apresentação desta analogia, Wittgenstein considera que a mesma tem a ver com o facto de que nada na nossa experiência é “também *a priori*”, pois “[n]ão existe uma ordem *a priori* das coisas” (TLP 5.634), quer dizer, a configuração das coisas – dos estados de coisas – é contingente: tudo o que podemos descrever com sentido poderia ser diferente no que diz respeito à determinação dos objectos, portanto ao conteúdo. Se existe rigidez e necessidade na lógica, isso é no que concerne à forma.

Finalmente, ficamos face a face com uma muito singular concepção de solipsismo – a célebre coincidência de solipsismo e realismo no *Tractatus*:

Aqui se vê que o solipsismo, quando estritamente levado a cabo, coincide com o puro realismo. [*Hier sieht man, daß der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt.*] O eu do solipsismo contrai-se até um ponto sem extensão e fica a realidade toda coordenada com ele. [*Das Ich des Solipsismus schrumpft ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität.*] (TLP 5.64)

As pistas, que auxiliam a compreensão da coincidência do solipsismo com o puro realismo, variam: a chave para decidir até que ponto o solipsismo assim concebido é uma evidência, uma verdade, não é exactamente a mesma se se tratar do *Prototractatus*¹⁹⁹ (Ms104), dos *Cadernos*, ou do *Tractatus*. Todas as versões – i.e., as descrições que nestes 3 textos Wittgenstein apelida de “chave” para decidir “até que ponto o solipsismo é uma verdade” (TLP 5.62) –, acabam, no entanto, por dar a ver um aspecto que pode tornar mais

¹⁹⁸ A inexistência de um sujeito pensante e representante, no TLP, faz cair por terra a dicotomia sujeito / objecto. Isto estava já implícito naquilo que dissemos a respeito da forma de expressões como ‘A crê que *p*’ (nas quais tentamos designar um sujeito com ‘A’, embora ‘A’ esteja a tomar o lugar de um objecto que recebe a determinação ‘*p*’), pois, em rigor, o que exprimem não traduz de facto aquilo que se pretendia com elas estabelecer, e que consistia em ‘A’ significar o sujeito que garantiria a verdade da expressão (prescindindo por isso de a comparar com a realidade). Por outras palavras, ‘A’ seria o fundamento ou condição da crença / pensamento ‘*p*’ – o que desembocava na dualidade de existir, por um lado, o sujeito, por outro, o facto representado pelo sujeito. A desocultação da forma real de tais expressões (a saber, ‘*p* crê que *p*’ ou ‘*p* pensa *p*’), conduz, assim, finalmente, ao desaparecimento do sujeito – e com o desaparecimento do sujeito dilui-se também aquela dualidade. Cf., a este respeito, Hans Sluga, “Who’s House is That? Wittgenstein on the Self”, in *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, David Stern, Hans Sluga (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 320- 353, sobretudo p. 325. Cf. ainda, neste estudo, o excuro: *Nietzsche precursor de Wittgenstein?*

¹⁹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Prototractatus*, G. H. von Wright (intro.), B. McGuinness (ed.), D. F. Pears, B. McGuinness (trad.), Cornell University Press, New York, 1971. [*Prototractatus*]

clara a concepção de solipsismo em TLP 5.64. Já se passou perto de alguns desses aspectos, mas vejamos melhor quais são. No *Prototractatus*, é a seguinte afirmação que é a chave:

Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo.
(*Prototractatus*, p. 184.)

Nos *Cadernos*:

Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo.
Há realmente apenas uma alma do mundo [*Es gibt wirklich nur eine Weltseele*], a que eu particularmente chamo a *minha* alma [*welche ich vorzüglich meine Seele nenne*]; e só enquanto tal apreendo aquilo a que chamo as almas dos outros [*und als welche allein ich das erfasse, was ich die Seelen anderer nenne*]. (*Cadernos*, 32.5.1915.)

Finalmente, no *Tractatus*:

A lógica enche [*erfüllt*] o mundo; os limites do mundo são também os seus limites. Assim não se pode dizer em lógica: ‘no mundo há isto e isto, mas não aquilo’. Aparentemente isso suporia a exclusão de certas possibilidades, o que não pode ser o caso, uma vez que a lógica iria para lá dos limites do mundo, como se também desse lado se pudesse considerar estes limites. Aquilo que não podemos pensar, não podemos pensar; também não podemos *dizer* aquilo que não podemos pensar. (TLP 5.61) [Esta observação, no *Tractatus*, vem a seguir a TLP 5.6: “*Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo.*”]²⁰⁰

O que está em jogo nestas observações / chaves ou pedras-de-toque (no sentido literal de pedra para avaliar metais preciosos), é uma investigação que visa determinar como se aguenta o solipsismo quando é posto à prova através da confrontação com a maneira como a linguagem é delimitada pelo campo visual (*Gesichtsfeld*) – o mundo tal como o meu olho o vê –, que é o campo onde se firma o pé para descrever o que é visto mediante proposições com sentido. Por se tratarem de proposições que descrevem o mundo com sentido, não podem ser ilógicas (não podem transpor o mundo), do que se segue que a lógica, com efeito, “enche o mundo” (TLP 5.61), apesar do seu carácter *a priori* – i.e., apesar da lógica ser transcendental

²⁰⁰ Cf. a respeito destas observações e da “chave”, Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, § 8, p. 145-156, especialmente p. 151-152, nota 15.

e anterior àquilo que é descritível nas proposições com sentido –, pois delimita a forma da nossa representação com sentido de uma possibilidade de existência, a que podemos chamar o meu mundo. Este mundo é assim limitado pela minha linguagem (a minha descrição em proposições com sentido), cujos limites significam os limites do meu mundo – do que vejo do meu ponto de vista.

O eu aparece então na filosofia porque o que descubro na linguagem é que há apenas uma alma do mundo, i.e., uma natureza, uma essência, uma maneira de se dizer o mundo com sentido na linguagem, a que, graças ao meu ponto de vista particular, chamo a minha alma²⁰¹.

²⁰¹ Cf. a este respeito *Cadernos*, 23.05.2015, e, adicionalmente, *Cadernos*, 15.10.1916. Nos apontamentos deste dia, Wittgenstein toma em mãos a expressão do carácter – a que também chama vontade, espírito, fisionomia –, no corpo e na estrutura do resto do mundo, considerando que o resto do mundo expressa já o espírito, na medida em que adquire o seu carácter e fisionomia própria na sua relação com a vontade, i.e., com o ponto de vista ou maneira de ver o mundo de um determinado ponto no campo visual. Cada coisa é o que é, mas é graças à sua relação com a vontade que tudo manifesta o espírito ou alma do mundo a que particularmente chamamos a ‘minha alma’: “Existe pois, em rigor, este paralelismo entre o meu espírito, isto é, o espírito, e o mundo. Repara apenas que o espírito da serpente, do leão, é o *teu* espírito. Só a partir de ti é que conheces o espírito. Surge, decerto, a questão de por que é que dei à serpente justamente este espírito. E a resposta a tal respeito só pode residir no paralelismo psicofísico: se eu tivesse a aparência da serpente e fizesse o que ela faz, seria assim e assado. O mesmo para os elefantes, as moscas e as vespas.” A minha representação coincide com o mundo, de maneira que cada representação expressa o espírito de forma singular enquanto ‘meu’ espírito.

Há algo em Schopenhauer que pode auxiliar-nos a elucidar melhor o que está aqui em jogo. Antes de vermos o quê, gostaríamos de dizer alguma coisa sobre o silêncio deste estudo no que toca à influência de Schopenhauer no pensamento de Wittgenstein (no que diz respeito aos apontamentos dos *Cadernos* a partir de meados de 1915 e às observações do final do *Tractatus*): por um lado, esse silêncio tem a ver com o encontro em Nietzsche – e não em Schopenhauer –, da relação de afinidade com Wittgenstein mais frutífera para o presente estudo; por outro, neste trabalho tem-se seguido o fio condutor da ideia de que “Wittgenstein não estava simplesmente a copiar ideias de Schopenhauer, ou de qualquer outro filósofo, e a agra-las à parte final do seu livro.” João Gallerani Cuter, “Tractarian Aesthetics”, in *Wittgenstein and Aesthetics: Perspectives and Debates*, Alessandro Arbo, Michel LeDu, Sabine Plaud (eds.), De Gruyter, 2012, p. 15. Temo-nos socorrido de outros autores para iluminar certas passagens ou descobrir afinidades, tentando, no que concerne à questão de procurar influências, não roubar a Wittgenstein o selo da autenticidade dos seus escritos (por exemplo, o objectivo de ler textos de Wittgenstein e de Nietzsche, colocando-os lado a lado, tem a ver com intensificar a nossa leitura de ambos, e também pretende ver como soam as palavras de um quando à luz das do outro). Pelo contrário, a influência que Schopenhauer poderá ter exercido no jovem Wittgenstein, tem justificado, na literatura secundária que sobre isso se debruçou, uma atitude de leitura que passa por analisar o que em Wittgenstein será na verdade de Schopenhauer, para concluir que nessas passagens Wittgenstein não está a expor algo seu – não devendo nós por isso considerá-las como muito sérias ou como muito importantes no escopo do *Tractatus*. Esta é a posição de Severin Schroeder (“Schopenhauer’s Influence on Wittgenstein”, in *A Companion to Schopenhauer*, B. Vandenabeele, ed., Wiley-Blackwell, Oxford, 2012, p. 367), que diz que: “Naqueles pensamentos iniciais, a influência de Schopenhauer em Wittgenstein é óbvia – mas de interesse filosófico muito limitado. O facto é que as reflexões e aforismos gnómicos de Wittgenstein sobre o sentido da vida e o místico, embora extremamente importantes do ponto de vista biográfico, são de pouco valor filosófico e apenas tenuemente relacionados com o seu trabalho sobre a lógica e a linguagem.” No entanto, o texto de Severin Schroeder acaba por provar que esses temas, e o modo como Wittgenstein os desenvolve, são, apesar das suas considerações, de grande interesse filosófico – inclusive, como é óbvio, para o próprio Wittgenstein e para o seu *Tractatus*. Em conclusão, o que a literatura secundária tem alimentado, é a leitura do livro que vê na lógica o único assunto do TLP, por entender que quando Wittgenstein fala da ética e da estética, da vontade e do sujeito, está somente a copiar para o seu livro o que leu noutros autores. Fica por determinar de que modo Wittgenstein se distancia, por exemplo, de Schopenhauer (o que não faz parte dos objectivos deste estudo). Não podemos acompanhar esta leitura, que pela mesma ordem de razões acabaria por também ter de admitir que Wittgenstein, no seu trabalho lógico, estaria só a continuar os trabalhos de Frege e Russell.

Entendida já de modo diferente da “alma humana de que trata a psicologia”, esta alma não coincide com o sujeito representante, mas sim com o sujeito metafísico que é o limite do mundo (e não faz parte dele). Vejamos, aquela descoberta, ao apoiar-se na maneira de se dizer o mundo com sentido na linguagem, repousa na lógica, que preenche o mundo – “os limites do mundo são também os seus limites” (TLP 5.61) –, razão pela qual está intimamente ligada aos limites do dizível. A lógica não permite dizer que no mundo há uma e outra coisa, mas não aquela outra; se a lógica permitisse dizer o que não há, por exemplo, que não há o sujeito representante, isso corresponderia, em bom rigor, a delimitar o que há por referência ao que não há, excluindo isso mesmo enquanto possibilidade. Isto não pode, contudo, ser o caso, pois seria equivalente a ultrapassar ou a pensar do outro lado dos limites desenhados no interior da linguagem, o que é impensável, de maneira que o que não se pode pensar (a inexistência do

Posto isto, há então algo em Schopenhauer que pode ajudar a elucidar um pouco melhor a passagem citada mais acima nesta nota. Schopenhauer irá auxiliar-nos a determinar o que não é o carácter e a expressão de acordo com Wittgenstein: ele serve de contraponto para Wittgenstein. Diz-nos João Constâncio (no texto, “O que somos livres para fazer?”, in *Nietzsche e a Modernidade: Sujeito, Décadence e Arte*, Scarlett Marton, João Constâncio, Maria João Mayer Branco, coords., Editora Tinta da China, Lisboa e Rio de Janeiro, 2014, p. 162) acerca do carácter para Schopenhauer: “Para Schopenhauer o “carácter” é a “essência”, ou a “natureza”, ou o “mecanismo interno” de que todas as acções e efeitos de um objecto são expressão. Qualquer realidade que exista e possa ser conhecida no espaço, no tempo e segundo a causalidade tem o seu carácter, e obviamente o corpo humano não é uma excepção a esta regra. O carácter humano é, justamente, a “essência” do corpo humano – a força que o move internamente. Se abstrairmos de todas as manifestações empíricas deste mecanismo interno que move o corpo humano e pensarmos esse mecanismo em “si mesmo” (*an sich*), então estamos a pensá-lo como “carácter inteligível”; se, por outro lado, pensarmos nele tal como ele se *exprime nas acções* de um corpo humano – i.e. se pensarmos na “característica comum a toda a série de acções” de um dado organismo humano [o autor cita Arthur Schopenhauer, *Der Handschriftlicher Nachlaß*, A. Hübscher, Hrsg., Frankfurt am Main, Waldemar Kramer, 1966, vol. I, par. 389] –, então estaremos a pensá-lo como “carácter empírico.” [Para cf., diz-nos o autor, sobretudo: Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (WWV), I, §26-§28, §55 e WWV, II, §27, §29, §41-§44-§48, in *Sämtliche Werke*, A. Hübscher, Hrsg., Wiesbaden, Brockhaus, 1949, 7 vols.].

Poderíamos dizer, sem com isso deturpar o que está em jogo para Wittgenstein, que o carácter humano é a “essência” do corpo humano, “a força que o move internamente”, mas com isso não poderíamos querer dizer mais do que ‘a vontade manifesta-se no corpo e no resto do mundo’. No caso de Wittgenstein, graças ao paralelismo psicofísico de que fala, seria o espírito que assim seria expresso, e nisso consiste o carácter, mediante o qual conheço as coisas na sua relação com a minha vontade (emprestando-lhes fisionomia). A vontade entendida desta maneira não é direccionada a um facto específico do mundo, a algo empírico, que nos permitisse posteriormente abstrair “o carácter inteligível” como mecanismo em si mesmo que move o corpo humano. Pelo mesmo motivo, i.e., por não se tratar da relação da vontade com o que é contingente, também não seria possível abstrair o carácter tal como ele se exprime nas acções de um corpo humano para o entender de modo empírico. Parece-nos que ambas as possibilidades exigiriam conceber a vontade em termos psicológicos, o que, como vimos já, não é o que interessa à filosofia, de acordo com Wittgenstein.

Para terminar, o carácter não é um *an sich* para Wittgenstein, mas a expressão do espírito – e tem a ver com a manifestação de uma atitude perante o mundo que pode ser a da adesão ou a da renúncia. A atitude de adesão ao mundo pode ser cultivada, quer dizer, eu posso aprender a ver o mundo de tal modo que a minha vontade coincide com ele, aceitando-o, de maneira que não fique, por um lado, o mundo, e, por outro, a vontade abstraída dos acontecimentos do mundo aos quais não adere. É devido a um esforço da vontade que, como veremos, é possível o exercício livre da mesma (uma vez que não sou livre para comandar os acontecimentos do mundo, a liberdade consistirá no exercício da vontade que se torna independente do que acontece, sem constrangimentos com origem num qualquer estado de coisas no mundo que pudesse pôr em causa aquela aceitação).

sujeito representante), não se pode pensar nem dizer. Por ser permitido falar do que há, de como é o que há, nunca na linguagem com sentido se pode dizer alguma coisa sobre o sujeito representante (que não está em lado nenhum no mundo para se encontrar). Mas também não se pode dizer o que não há no mundo e supor a sua existência para lá dos seus limites, concluindo assim que por não existir deste lado, o sujeito representante deve existir do outro lado dos limites traçados, uma vez que as proposições da linguagem representam os factos do mundo e a representação deve ser assegurada de alguma maneira por um suposto sujeito pensante. Isto seria uma maneira idealista de pensar o sujeito, no entanto, Wittgenstein não se fica por aí: “[e]is o caminho que percorri: o idealismo separa os homens do mundo como único, o solipsismo separa-me só a mim (...)” (*Cadernos*, 15.10.1916). Se a lógica permeia o mundo e os seus limites coincidem, sendo impossível a lógica ultrapassá-los, e se as representações, enquanto imagens em proposições com sentido, não podem ser pensamentos ilógicos (quer dizer, no exterior daqueles limites), o sujeito pensante, representante, não pode estar do outro lado do limite do pensável a pensar e a representar – a linguagem é que representa e o sujeito é um limite do mundo: “(...) finalmente, vejo que também pertença ao resto do mundo: logo, por um lado, *nada* resta, por outro, como *único*, o *mundo*. Assim, o idealismo rigorosamente pensado a fundo conduz ao realismo.” (*Cadernos*, 15.10.1916.)

O que o solipsismo *quer dizer* é, apesar destas considerações, correcto. Na medida em que aquela natureza (do mundo, a sua alma, a que por vezes Wittgenstein também chama “o espírito”) não se pode dizer, mas é tornada visível na linguagem com sentido, também o que o solipsismo quer dizer é correcto, mas não se pode dizer e mostra-se no facto de que o mundo, é o meu mundo:

(...) O que o solipsismo *quer dizer* [*meint*], é totalmente correcto, apenas não se pode *dizer* [*sagen*], mas mostra-se a si próprio. [*sondern es zeigt sich.*]

Que o mundo é o *meu* mundo revela-se no facto de os limites da minha linguagem (da linguagem que apenas eu compreendo) significarem os limites do *meu* mundo. (TLP 5.62)²⁰²

O mundo e a vida são um. [*Die Welt und das Lebens sind Eins.*]²⁰³
(TLP 5.621)

²⁰² Trad. modificada.

Eu sou o meu mundo. (O microcosmos.)” (TLP 5.63)

Nos *Cadernos*, esta última intuição é formulada assim por Wittgenstein:

É verdade: o homem é o microcosmos:

Eu sou o meu mundo. (12.10.1916)²⁰⁴

No dia a seguir regista que o que não se pode pensar também não se pode dizer, como que notando em apontamento para si próprio que aquela intuição acerca do homem e do mundo não é passível de ser posta em palavras. A seguir escreve o seguinte, que ilumina que o mundo e a vida são um: “[a]s coisas apenas adquirem ‘significado’ através da sua relação com a minha vontade. [‘*Bedeutung*’ *bekommen die Dinge erst durch ihr Verhältnis zu meinem Wille.*]” (*Cadernos*, 15.10.1916) O que salta à vista é que, no mundo que é o meu mundo, as coisas não adquirem significado no âmbito da proposição – que liga o sinal ao objecto univocamente – mas na sua relação com a minha vontade. Quer dizer, as coisas estão ainda ligadas ao sinal numa proposição, mas o que as torna significativas *para mim* supera o nexos proposicional, tem a ver com o modo como elas aparecem no meu campo visual e com a maneira como as vejo do meu ponto de vista único. Essa visão transforma, “toda a experiência [*Erfahrung*] é mundo” em *toda a vivência*²⁰⁵ *é o meu mundo*: o microcosmos; a visão ordenada do mundo²⁰⁶ que é a minha e na qual as palavras adquirem significado – vida – para mim. Essa vida e esse significado brotam de uma intimidade com aquilo que é

²⁰³ O modo como as seguintes observações se complementam é notável e esclarecedor:

Die Welt und das Lebens sind Eins. (5.621)

Ich bin meine Welt. (*Der Mikrokosmos.*) (5.63)

Die Ethik ist transzendental.

(Ethik und Ästhetik sind Eins.) (6.421)

²⁰⁴ Trad. modificada.

²⁰⁵ *Erlebnis.*

²⁰⁶ Uma nota, relativa à ordem do mundo: por ser o meu mundo posso vê-lo como ordenado, apesar de em última análise não poder dizer nada em concreto acerca do mundo como um todo ser ordenado ou desordenado. Cf. a este respeito, *Cadernos*, 19.9.1916: “Não pode haver um mundo ordenado ou desordenado, de modo que se possa dizer que o nosso mundo está ordenado. Mas em cada mundo possível existe uma ordem, ainda que complicada, tal como no espaço também não há distribuições ordenadas e desordenadas de pontos, mas cada distribuição de pontos é ordenada.” Ao falarmos aqui de uma visão ordenada do mundo, é a este último sentido aqui enunciado que nos referimos, uma vez que o nosso mundo é um mundo possível, uma possibilidade de existência, e em “cada mundo possível existe uma ordem, ainda que complicada”.

observado – um “rosto, uma estrela, uma paisagem, uma velha árvore, etc., pode fazer época no nosso íntimo”²⁰⁷ –, graças à atenção que se concentra nas coisas, na proposição elementar, no mais simples caso individual. A vivência das palavras, do seu significado, como houve já oportunidade de observar anteriormente, não é (ainda) no *Tractatus*, e de acordo com as condições de sentido aí delineadas, susceptível de se expressar na fala, de maneira que essa expressão deve encontrar no silêncio – e na vontade, na atitude com que se vê o mundo e na maneira como vivemos a nossa vida – uma forma de manifestação; a sua visibilidade. A unidade do mundo e da vida, que não se pode pensar nem dizer, preludia uma outra unidade – já citada, mas que se encontra mais tarde no TLP – a saber, a unidade da ética e da estética. Veremos mais de perto em que consistem mais à frente neste estudo. De momento, vale a pena assinalar que o mundo que é a vida é já o mundo que eu vejo, conheço, compreendo, do ponto de vista que é apenas meu, o meu ponto sem extensão, do meu olhar sobre o mundo, uma vista da realidade coordenada comigo. De tal modo que os limites da linguagem que apenas eu compreendo – porque apenas eu vejo daqui de onde estou – significam os limites do meu mundo – um mundo sem sujeito pensante, representante, diluído já na representação da linguagem que espelha o mundo; mas a vontade existe, e é precisamente mediante a vontade que os limites do meu mundo se alteram.

²⁰⁷ Novalis, *Fragments de Novalis*, p. 131. Voltámos a Novalis para poder com isso voltar a um assunto que aflorámos antes. Quando, graças à reflexão de Pierre Hadot acerca da “linguagem hieroglífica da natureza”, observámos que Wittgenstein teria uma atitude afim àquela que Hadot resume como consistindo na afirmação da posição de que essa linguagem não pode ser compreendida discursivamente, citámos Novalis como um dos pensadores a quem Hadot dedica algumas linhas deste subcapítulo do seu livro. Há, de facto, algo em Novalis que é próximo de Wittgenstein: também Novalis concebia o idealismo completamente levado a cabo, o “idealismo bruto”, como “realismo” – e também o que diz sobre o “microcosmo” nos seus *Fragments* se pode ler com interesse a par do que Wittgenstein diz sobre isso. Aqui, com esta citação, Novalis pode ajudar-nos a elucidar como uma coisa pode tornar-se significativa para mim – e assim, igualmente, a compreender o que se condensa na expressão ‘o meu mundo’. De facto, na medida em que esta expressão, que pertence ao sujeito metafísico enquanto limite do mundo e que tem a ver com a sua adesão ao mundo, condensa a compreensão de que o meu corpo e o resto do mundo expressam já a alma ou espírito do mundo – a que ‘eu’, graças à minha maneira de ver do meu ponto no campo visual, chamo ‘minha alma’ –, aproxima-se do que Hadot descreve como a concepção, da parte de Novalis, da “Natureza (...) como linguagem do Espírito”: “(...) a Natureza é já espírito (...). Escrita cifrada de formas vivas (...)” (Pierre Hadot, *Le Voile D’Isis*, p. 213.) Um distanciamento entre Novalis e o pensamento de Wittgenstein na época do seu TLP, reside, no entanto, no facto de Novalis considerar que a gramática da Natureza não conhece formas fixas (cf. Pierre Hadot, *ibid.*). Este distanciamento não deve contudo obliterar o facto de que as formas fixas, a forma lógica, a forma da realidade, são, em Wittgenstein, aquilo que é projectado numa representação pictórica, numa imagem, *Bild*, graças a uma *Abbildung*, quer dizer, a uma actividade que é capaz de configurar uma imagem: a forma, no *Tractatus*, não despede este elemento activo que nos permite formar uma imagem, e que, em última análise, contribui para o esclarecimento de como uma coisa se torna significativa para nós – reconhecemos a sua assinatura (no sentido explicado por Hadot, in *Le Voile D’Isis*, p. 214, citado mais acima).

De acordo com o que tivemos já oportunidade de observar, o bem e o mal entram no mundo somente através do sujeito, pois o mundo não é em si nem bom nem mau²⁰⁸: “[u]ma pedra, o corpo de um animal, o corpo de um homem, o meu corpo, estão todos ao mesmo nível. Por isso, o que acontece, seja a partir de uma pedra ou do meu corpo, não é nem bom nem mau.” (*Cadernos*, 12.10.1916) O seu efeito, quer dizer, o efeito do bem e do mal no mundo por via do sujeito, toca apenas os limites do meu mundo, que se torna de todo outro, conforme a adesão ao mundo seja positiva, i.e., de aceitação do *wie* do mundo, ou negativa. Neste último caso há uma inadequação da minha vontade com a vontade do mundo, com o espírito. Em vez de descobrir na linguagem que a alma do mundo é a minha alma, descubro a vontade como um aparte do mundo, uma divergência, que não pode dominar os acontecimentos e não consegue aceitá-los enquanto tal. Expectativas por satisfazer, ilusões de que o mundo é dependente da minha vontade, abrem uma fenda entre o mundo como ele é e como eu desejaria que ele fosse, e baseiam-se numa compreensão do querer e do agir que passam uma ao lado da outra. Pelo contrário, compreender o querer em simultaneidade com o agir, é mais conforme ao que pode esperar-se – não posso esperar alterar o mundo para além dos seus limites (o que significa, ‘vê-lo com bons olhos’), pois que o mundo é independente da minha vontade. Recorde-se quanto a isto que, se algo se passa como o desejei, isso é uma graça concedida pelo destino e não é o resultado de uma ligação interna entre o meu desejo e a sua concretização²⁰⁹. (Irá voltar-se a isto em breve.)

Estas considerações conduzem-nos de volta ao que foi deixado em suspenso no início desta secção: a diferença entre facto e valor, sustentada na dicotomia necessidade / contingência, a separação da esfera do valor da esfera dos acontecimentos do mundo, e, ainda, a separação, enquanto indizível, da unidade da ética e da estética. (Quanto a esta última, e embora as próximas reflexões tenham já a ver com a ética, intimamente ligada à estética, irá voltar-se a ela na secção a seguir, para vê-la mais de perto em conexão com a unidade do mundo e da vida.) Como se notou na altura, ao introduzir a diferença entre facto e valor, na LoE, Wittgenstein elabora uma segunda distinção e separa as águas no domínio do valor, quanto à necessidade ou contingência, referindo-se aí ao valor absoluto e ao valor relativo, respectivamente.

²⁰⁸ Tudo o que posso descrever poderia ser de outra forma, ou seja, não é necessário; necessário é aquilo que é de veras bom ou mau e relativamente ao qual não pode hesitar-se, pois aí é o que deve ser feito ou o que não deve ser feito que está em causa, como se verá em breve com o auxílio da LoE.

²⁰⁹ Cf. *Cadernos*, 29.7.1916: “Pois é um facto lógico que o desejo não se encontra em nenhuma conexão lógica com a sua realização.”

De acordo com o *Tractatus*, nada do que acontece no mundo é obra da necessidade – a marca dos acontecimentos é a arbitrariedade. Embora haja regularidade no mundo, o mundo é um mundo possível entre vários, de modo que esta regularidade e as leis causais que dela fazemos derivar não são, na verdade e no sentido mais fundamental, necessárias. A necessidade pertence apenas à lógica, que é transcendental – é o andaime à volta do qual, ou através do qual se eleva e se (a)percebe o mundo –, não pertence à actualização dos factos, que é arbitrária, mas torna possível a sua apreensão e inteligibilidade. A regularidade é contingente e está para a lógica como o valor relativo está para o valor absoluto; a distinção entre facto e valor, entre regularidade factual e necessidade lógica, está face a face com a distinção entre valor no sentido relativo e valor no sentido absoluto. Tal como a regularidade dos acontecimentos do mundo não é verdadeiramente necessária, também os acontecimentos do mundo não são verdadeiramente valiosos. Em relação a este aspecto, recorde-se a citação acima (TLP 6.41), que afirma que o sentido do mundo tem de estar fora do mundo e que nele não existe qualquer valor, pois tudo o que acontece e que é, o é por acaso, logo, não tem valor no sentido absoluto, necessário. Estamos agora em melhores condições para distinguir o sentido do mundo que tem de estar fora dele, do sentido das proposições *sinnvoll*: o primeiro distingue-se do segundo porque não é contingente. Como se havia notado, trata-se de descobrir o valor de algo que não poderíamos imaginar de outro modo – o mundo enquanto totalidade – logo, algo não meramente possível (quanto à sua realização), mas necessário. Não há termo de comparação para a existência do mundo, quer dizer, para decidirmos se tem sentido como fazemos com as proposições – o sentido tem de estar fora dele e não tem a ver com confirmar a sua concordância com os factos, ou com o conjunto de todos os factos actualizados, de todos os casos. A existência do mundo tem para Wittgenstein o carácter de uma evidência; diz-nos: “[s]ei que o mundo existe.” (*Cadernos*, 11.6.1916) O sentido do mundo, e na medida em que Wittgenstein equipara o sentido do mundo ao seu valor, *não poderia ser relativo* a como o mundo é, pois o mundo *é e não poderia ser de outra forma* – o que se reflecte em não podermos fazer uma imagem do que seria o mundo não ser o caso –, pelo que o seu sentido está fora do mundo: o sujeito metafísico, limite do mundo, é que vê o mundo como bom ou mau. Graças à impossibilidade de um sentido *relativo* ao que o mundo é, o mundo não é bom nem mau (o bem e o mal sobrevivem apenas através do sujeito e tocam apenas os seus limites), o que implica que não pode haver proposições da ética, uma vez que o valor do mundo não tem a ver com o que acontece e poderia acontecer de outra maneira – e as nossas proposições apenas tratam disto, i.e., do contingente, dos acontecimentos do mundo que são relativamente bons ou maus.

A impossibilidade das proposições da ética é o que está em jogo na LoE. A *Conferência Sobre Ética* é ainda proferida sob o signo do *Tractatus* e esclarece o que Wittgenstein tinha escrito 10 anos antes, na famosa carta a von Ficker, e que não tinha incluído no prefácio do livro: esclarece que a única forma de tocar a esfera da ética sem a pôr em risco é através da delimitação do dizível a partir do interior, segregando a ética para o exterior do que pode pôr-se em palavras. É certo que as últimas proposições do livro clarificam já este aspecto, mas, na LoE, os exemplos de Wittgenstein iluminam adicionalmente que sobre a ética não vale a pena falar pois nada do que possamos dizer toca aquilo que é verdadeiramente valioso. A ética é absolutamente preciosa e não tem a ver com dizer que determinado acontecimento é bom ou mau, mas com aquilo que devemos necessariamente fazer ou não fazer. As pseudoproposições da ética, ao serem introduzidas por um ‘se’, são proposições que pesam possibilidades – se fizer isto sofro estas consequências, se não fizer, aquelas, etc. – pelo que desembocam em juízos de valor relativos ao que é o caso. Ao ponderarem e medirem a recompensa ou punição da acção, separam estas últimas da acção propriamente dita; extemporâneas do agir, sucedem a acção, que é pesada de acordo com a expectativa, de acordo com o que gostaríamos que acontecesse ou com o que desejaríamos evitar. Tais proposições não são acerca daquilo que é mais elevado – o mais elevado não é só possível, é necessário, e por isso não pode ser precedido de um ‘se’, pois a sua realização não deve estar presa ao agradável e desagradável, mas relaciona-se com o inevitável, com o que tem de ser. No *Tractatus*, Wittgenstein aponta neste sentido ao dizer o seguinte:

O primeiro pensamento que ocorre quando se institui uma lei ética da forma ‘deves...’ é: E o que é que acontece se eu não o fizer? Mas é óbvio que a ética nada tem a ver com castigo e recompensa, no sentido vulgar. Logo a pergunta acerca das *consequências* de uma acção tem que ser irrelevante. – Pelo menos estas consequências não podem ser acontecimentos [*Ereignisse*]. Em todo o caso o género de pergunta tem algo de correcto. Tem que existir uma espécie de recompensa ética e castigo ético, mas estes têm que estar na própria acção. (E é óbvio que a recompensa tem de ser algo de agradável e o castigo algo de desagradável.) (TLP 6.422)

Quer dizer, se a realização da acção tem alguma ligação com o agradável e o desagradável, essa ligação tem de ser interna, se o que está em causa não é o castigo e a recompensa entendidos no sentido vulgar ou relativo: na medida em que algo deve ser feito, a

recompensa é sentida ao fazê-lo e o castigo não é um acontecimento mas terá a ver com o sentimento de não concretizar o que deve ser feito²¹⁰. A pergunta acerca das consequências de uma acção tem assim algo de correcto, mas a resposta não pode encaminhar-se para uma realização externa das consequências da acção, entendidas como efeito posterior do agir – como se o mundo dependesse da minha vontade. (Como se verá em mais pormenor, querer alguma coisa é fazer alguma coisa; isto tornará mais clara a ideia de que a recompensa e o castigo estão na própria acção.)

Vejamos os exemplos da LoE onde esta perspectiva é desenvolvida. Na LoE, para além da expectativa, ligada ao ganho ou perda enquanto consequências externas de uma certa acção, há outro critério, que Wittgenstein destaca, e através do qual julgamos alguma coisa de maneira relativa (Wittgenstein também usa o adjectivo trivial). Trata-se do ‘padrão’ (*standard*) que nos serve de modelo para decidirmos e qualificarmos as acções: quando, por exemplo, se diz de alguém que é um bom pianista, diz-se que toca bem piano de acordo com uma certa ideia. Há um paradigma relativamente ao qual julgamos que alguém é um bom pianista; diz Wittgenstein: “se dizemos que este homem é um bom pianista, queremos dizer que ele consegue tocar peças de um certo grau de dificuldade com um certo grau de destreza.” (LoE, p. 38.) O que está em jogo neste tipo de frases é um julgamento relativo a um propósito fixo de antemão ou a uma ideia pré-definida: “[d]e facto a palavra bom apenas quer dizer ir ao encontro de um certo padrão pré-determinado.” (LoE, *ibid.*) Neste caso, como em tantos outros, o que queremos dizer com ‘bom’ significa alcançar um objectivo determinado: a “estrada certa” (LoE, *ibid.*), correcta, para chegar a algum lado, só é a estrada certa para um determinado lugar. Se não quisermos seguir por uma estrada tida como certa para nos fazer chegar mais rapidamente onde queremos e preferirmos seguir por um caminho mais longo por qualquer outro motivo, então este último é o caminho certo para nós, relativo ao nosso objectivo. Não poderiam dizer-nos que ao escolher a estrada mais longa estaríamos a agir mal porque não tínhamos preferido a estrada correcta, mais rápida. Wittgenstein considera que este tipo de expressões “não apresenta qualquer dificuldade ou problemas profundos. Mas isto não é como a ética as usa.” (LoE, *ibid.*) Quer dizer, a ética não usa a expressão ‘bom’ ou a

²¹⁰ Na verdade, trata-se não só do que deve ser feito e do que não deve ser feito, mas de como se conduz a vida, na medida em que a recompensa e o castigo, o sentimento de harmonia com o mundo e a culpa, não são relativos a uma acção específica mas têm a ver com toda a esfera de acção, com a maneira como se vive.

expressão ‘correcto’ no sentido relativo, mas no sentido absoluto [que Wittgenstein também apelida de sentido ético por oposição ao sentido trivial ou relativo (cf. LoE, *ibid.*)²¹¹]:

Supondo que eu sabia jogar ténis e um de vós me visse a jogar e dissesse ‘Bem, jogas muito mal’, e suponhamos que eu respondia, ‘Eu sei, estou a jogar mal, mas não quero jogar melhor’, tudo o que o outro poderia dizer seria ‘Ah, então está bem’. Mas suponham que eu tinha dito a um de vós uma mentira impudente, que então se tinha dirigido a mim e dito, ‘Estás a comportar-te como uma besta’, e se então eu dissesse, ‘Eu sei que me porto mal, mas também não me quero portar melhor’, poderia ele então dizer, ‘Ah, então está bem’? Com certeza que não; diria ‘Bem, tu *deves* querer portar-te melhor’. Aqui têm um julgamento de valor absoluto, enquanto que o primeiro caso era uma instância de um julgamento relativo. A essência desta diferença parece ser obviamente esta: Qualquer julgamento de valor relativo é uma mera declaração de factos e pode por isso ser colocado de uma tal forma que perde toda a aparência de um julgamento de valor. (LoE, p. 39)

O propósito dos exemplos é mostrar que qualquer julgamento de valor relativo pode ser transformado numa declaração de facto, mas nenhum facto – nenhuma descrição de um facto – pode transformar-se ou conter em si um julgamento de valor absoluto. Wittgenstein retoma e expande o exemplo do livro que descrevesse o que é visto: na LoE é alguém omnisciente que relata o que vê, de maneira que o livro é um somatório de todos os acontecimentos, de “todos os movimentos de todos os corpos no mundo, vivos ou mortos (...) todos os estados mentais de todos os seres humanos que alguma vez viveram”; este livro conteria “a descrição completa do mundo”. Wittgenstein comenta então acerca de tal livro que:

o que eu quero dizer é isto, que este livro não conteria nada a que chamaríamos um julgamento *ético* nem nada que implicasse tal julgamento. Conteria, claro está, todos os julgamentos de valor relativos, e todas as proposições científicas verdadeiras e, de facto, todas as proposições verdadeiras que podem construir-se. Mas todos os factos descritos estariam, como tal, ao mesmo nível e da mesma maneira que todas as proposições

²¹¹ Cf. sobre isto Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, §18, p. 291-306.

estão ao mesmo nível. Não há proposições que, num sentido absoluto, sejam sublimes, importantes ou triviais.

Ao analisar o próprio exemplo, Wittgenstein supõe que se pudesse dizer que embora o mundo assim descrito não contivesse julgamentos de valor absoluto, portanto, não contivesse nada de bom ou mau em si, ao pensarmos nos acontecimentos, estes seriam entendidos como bons ou maus, o que levaria à conclusão de que tais atributos, embora não pertencendo ao mundo, são atributos dos nossos estados mentais. Ora, o próprio livro incluiria a descrição de tais estados que, como houve já ocasião de clarificar, na sua qualidade de pensamentos, são factos em proposições com sentido, que espelham um determinado estado de coisas de maneira que, em última análise, não poderíamos dizer que tais pensamentos são bons ou maus. Enquanto imagens daquilo que acontece e que poderia não acontecer, são neutros quanto ao valor. Para tornar cristalino o ponto ao qual considera que os factos não têm valor, Wittgenstein lança mão de um exemplo extremo: a descrição de um assassinio no ‘livro-mundo’ (*world-book*), que, com todos os seus detalhes – físicos e psicológicos –, não passaria de uma simples descrição de um facto, sem nada que merecesse o nome de *ético* ou de proposição da ética. “O assassinio estaria exactamente ao mesmo nível que qualquer outro acontecimento como, por exemplo, a queda de uma pedra.” (LoE, p. 40.) Ou seja, seria mais um caso ente outros descritos no livro que trataria sempre de “factos, factos e factos, mas nenhuma ética.” (*Ibid.*) Veremos melhor o que está em jogo neste exemplo, mas, para já, convém notar o que Wittgenstein diz logo a seguir – trata-se de uma metáfora²¹² que captura a impossibilidade de existirem proposições da ética e que é o contraponto do livro acima imaginado:

E agora devo dizer que se contemplo o que a ética teria que ser se houvesse tal ciência, este resultado parece-me bastante óbvio. Parece-me óbvio que nada do que pudéssemos pensar ou dizer deveria ser *a* coisa. Que não podemos escrever um livro científico, cujo assunto pudesse ser intrinsecamente sublime e acima de todos os outros assuntos. Só posso descrever o meu sentimento através da metáfora de que se alguém pudesse

²¹² *I can only describe my feeling by the metaphor...* Aproximamo-nos aos poucos, com estes exemplos e agora com uma metáfora a servir de instrumento metodológico, de um tipo de imagens e experiências de pensamento características da filosofia pós-TLP – estas, e esta metáfora em particular, de maneira diferente das imagens tractarianas, é uma imagem de algo que não existe, nem poderia existir; é um convite a ultrapassar os limites das descrições possíveis, a ética assim o requer, que faz já entrever o recorrente tipo de sugestão que o método das *Investigações Filosóficas* continuamente nos incita a seguir, do género, ‘imaginem agora que existia uma tribo que usava esta palavra de uma maneira completamente diferente da nossa’ ou ‘imagem uma tribo que não tinha uma palavra para’.

escrever um livro sobre ética que fosse realmente um livro sobre ética, este livro destruiria, com uma explosão, todos os outros livros do mundo. As nossas palavras usadas como as usamos na ciência, são recipientes capazes de conter e de transmitir apenas sentido, significado e sentido *natural*²¹³. A ética, se é alguma coisa, é sobrenatural e as nossas palavras expressarão apenas factos (...). (LoE, *ibid.*)

O carácter *sobrenatural* da ética e a sua inefabilidade e inexpressibilidade em palavras, resultam da sua natureza não factual²¹⁴. Que a ética possua esse carácter tem a ver com o domínio do valor, que se encontra acima dos factos e que as palavras não podem conter – é um excesso a que um livro científico não poderia dar vazão. Como se viu anteriormente, esse excesso, e o deslocamento da ética para a esfera do indizível, não excluem o valor do mundo para com isso tornar impossível qualquer atribuição de valor. Ademais, se Wittgenstein distingue entre sentido relativo e sentido absoluto no que concerne ao valor e se, além disso, diferencia julgamentos relativos ou triviais de julgamentos absolutos ou éticos, isso significa que com o exemplo do assassinio não procura também impedir que possamos entendê-lo como algo proibido – e note-se ainda relativamente a isto que a escolha da palavra ‘assassinio’ é ela própria uma escolha eticamente carregada. De facto, Wittgenstein expande a distinção entre o relativamente bom e o absolutamente bom – no seguimento da apresentação do exemplo do assassinio e da metáfora do livro que fosse realmente sobre ética. Novamente, é servindo-se de um exemplo que procura demonstrar o cerne da diferença que quer estabelecer: retoma a ideia de uma estrada ou caminho que é o correcto de acordo com um objectivo pré-determinado, e pergunta o que se poderia querer dizer com a expressão “a estrada absolutamente correcta” (LoE, *ibid.*). Considera que seria o caminho que todos, ao vê-lo, se sentiriam obrigados a tomar, *com necessidade lógica*, ou sentiriam vergonha em não o fazer. “De modo semelhante”, diz-nos, “o *bem absoluto*, se é um estado de coisas descritível,

²¹³ Trata-se portanto do significado das palavras no nexos proposicional, que liga univocamente o sinal ao objecto significado por ele – e não do significado que para mim tem a linguagem que apenas eu compreendo; é, portanto, o significado das palavras com origem na experiência [*Erfahrung*], distinguindo-se esta da vivência [*Erlebnis*] das palavras.

²¹⁴ Não pode deixar de se notar uma diferença importante que a palavra ‘sobrenatural’, para descrever a ética, introduz – a ética é sobrenatural, acima dos factos. Ao contrário da lógica – que permeia o mundo – a ética não é só transcendental (isto partilha com a lógica), como é sobrenatural. A lógica, ao estender-se pelo mundo todo, mostra e delimita o que pode dizer-se com sentido acerca do mundo – o seu carácter transcendental delineia as condições que a forma das nossas representações devem preencher. A ética, como é sobrenatural (não permeia o mundo), não permite mesmo qualquer tipo de proposição, nem mesmo proposições que fossem *sinnlos*, como o são as tautologias e as contradições, que desempenham, na lógica, o papel de casos limite do sentido (auxiliando a desenhar, por isso mesmo, a linha de fronteira da linguagem *sinnvoll*).

seria um que todos, independentemente dos seus gostos e inclinações, teriam que *necessariamente* realizar ou sentir culpa por não o realizar. E quero dizer que tal estado de coisas é uma quimera.” (LoE, *ibid.*) Somos confrontados uma e outra vez com a impossibilidade de reduzir a ética, o necessário e o absolutamente bom, ao factual. A ética não sobrevém da relação da vontade com um qualquer facto – pois que nenhum facto, dada a sua natureza contingente, pode ter o poder coercivo de uma lei moral que garantisse a punição sob a forma de culpa caso fosse desobedecida (daí que seja impossível um livro científico sobre ética, que garantisse resultados da mesma maneira que uma experiência de laboratório, realizada segundo métodos prescritos, conduz a um resultado previsível – enquanto teoria a ética não conduz ao bem). A distinção delineada no exemplo põe em evidência que aquilo que é correcto em termos absolutos, não é matéria de uma escolha que tenha a ver com a recompensa ou castigo momentâneos, portanto, com a vontade passageira respeitante a um caso específico. A vontade deve ser também ela entendida diferentemente segundo a ideia de necessidade ou segundo a de contingência: segundo esta última é a fugacidade que se revela como aspecto essencial da vontade; entendida no horizonte do necessário, a vontade é a vontade de que se falava previamente quando se fez referência ao sujeito metafísico como suporte da ética, quando se disse que é apenas através dele que o bem e o mal penetram o mundo. Para sublinhar este carácter da vontade e a sua pertença ao sujeito metafísico, Wittgenstein, nos *Cadernos*, fala do sujeito volitivo²¹⁵, dizendo até o seguinte: “[o] que há com a vontade humana? Quero, antes de mais, chamar ‘vontade’ ao detentor do bem e do mal”. (*Cadernos*, 21.7.1916) Entendida assim, a vontade não tem a ver com um qualquer estado de coisas (pois enquanto tal teria a ver com o que está no mundo, ou seja, com o que não tem valor), portanto, não tem a ver com querer que venha a acontecer alguma coisa no mundo. Esse é o sentido habitual ou trivial de entender a vontade: dizemos que a vontade que alguém tinha de alguma coisa o levou a fazê-la, ou seja, dizemos, por outras palavras, que a vontade precede o dizer e o fazer. Que alguém fez alguma coisa porque assim o desejava. Contudo, de acordo com o exposto, se disséssemos que a vontade entra no mundo desta maneira, e que com isso revestiríamos de valor um facto, estaríamos desde logo a querer ver o ético como um acontecimento – o que significa que estaríamos a torná-lo num acontecimento trivial, arbitrário (se existisse no mundo o que lhe confere valor, tornando-o em não acaso, isso transformar-se-ia de novo em acaso – tem que estar fora do mundo). Estaríamos a querer ligar necessariamente o desejo à acção realizada e, como de resto já se

²¹⁵ Cf. *Cadernos*, 4.11.1916.

pôde ver, a única necessidade é lógica e que um desejo se realize é, na verdade, uma graça e uma sorte: pode bem haver uma qualquer conexão causal entre um acontecimento e o meu desejo para que este se realizasse, mas essa conexão tem a ver com a maneira como o mundo é, pelo que não é, no fundo, necessária. A vontade, no sentido absoluto ou ético, não abrange a acção como instrumental ou meio para um efeito particular. Para tal, Wittgenstein reserva a ideia de desejo, pois posso desejar uma coisa que pode ou não vir a passar-se. A vontade, pelo contrário, não precede a acção; a vontade adere ao mundo; querer significa agir:

Desejar não é agir. Mas querer é agir. (...)

O desejo precede o acontecimento, a vontade acompanha-o.²¹⁶

O desejo é sempre relativo a algo no mundo que não se possui – por exemplo, deseja-se um objecto que não se tem ou deseja-se fazer alguma coisa que não se está a fazer – e é sempre contingente (pois nada assegura necessariamente que o meu desejo se cumpra). A vontade, por sua vez, não se projecta sobre um objecto concreto no mundo: “[s]e a vontade deve no mundo ter um objecto, então este pode também ser a acção intentada” (*ibid.*). Por outro lado ainda, “é impossível querer sem realizar já o acto da vontade. O acto de vontade não é a causa da acção, mas a própria acção” (*ibid.*). Isto parece garantir que a ética se eleva acima dos factos na medida em que a vontade não tem por objecto algo exterior à acção, mas coincide com ela. Por outro lado, estaria a pôr em causa essa mesma elevação, não fosse essa simultaneidade vista sob a óptica da atitude do sujeito perante o mundo, dizendo Wittgenstein quanto a isto que “[a] vontade é uma tomada de posição do sujeito perante o mundo” (*ibid.*). De maneira a ver-se como, de facto, a vontade do sujeito – leia-se, metafísico – assegura a não arbitrariedade ou necessidade da ética por não se ligar ao meramente factual, um outro aspecto deve ser notado que até agora não foi ainda referido directamente. Tem a ver com a atitude e a tomada de posição do sujeito face ao mundo não se identificarem com a maneira habitual de ver as coisas, mas com uma perspectiva que vê as coisas com o mundo todo como pano de fundo. Wittgenstein usa a expressão *sub specie aeterni* (cf. e.g., *Cadernos*, 7.10.1916 e TLP 6.45) para esta forma de contemplar o mundo. Irá voltar-se a ela na próxima secção.

Antes de avançar, e porque concerne ao que se disse previamente nesta secção, gostaria de se notar agora – em ligação com a afirmação de que o mundo é o *meu* mundo se revelar no facto de que os seus limites significam os limites da minha linguagem (que apenas

²¹⁶ *Cadernos*, 4.11.1916.

eu compreendo), e em ligação, também, com o facto de que esses limites são delineados a partir da minha posição no campo visual –, que, na medida em que compreender o *Tractatus* significa compreender o seu autor, o que está em jogo, no fim de contas, é a criação de uma comunidade baseada na partilha de um ponto de vista (é certo que isto pode parecer bizarro em combinação com o solipsismo, mas as almas dos outros – e os seus pontos de vista – não são postas em dúvida por Wittgenstein) – aspecto sobre o qual houve já ocasião de dizer alguma coisa. Uma comunidade entre o autor e os leitores que compreendem o lugar a partir do qual o *nonsense* do livro é dito – proferido tendo em vista ver o mundo a direito através da superação das proposições da obra. Essa compreensão depende em parte de ter pensado já os mesmos pensamentos ou pensamentos semelhantes. Isto significa, por sua vez, ter partilhado as mesmas experiências, sofrer das mesmas inquietudes, procurar as mesmas respostas. A leitura do livro pode bem ser o caminho para viver as mesmas experiências e partilhar as vivências que estas propiciam. O percurso pela obra leva a um lugar a partir do qual pode vislumbrar-se que a tentativa, de frasear essas inquietudes em problemas filosóficos, está fadada a desembocar em confusão e incompreensão. Esse lugar, a posição a que se chega, transforma-se assim na possibilidade de um ponto de vista comum sobre o mundo, de maneira que o mundo para um possa ser também o mundo para outro, pois, se o mundo se torna meu através da vontade e se é através da vontade, do bem e do mal, que os limites do meu mundo se alteram, essa delimitação pode adquirir contornos semelhantes, pese embora o facto de que o que cada um vê é, objectivamente, diverso. Portanto, não quer isto dizer que a visão de um possa ser a do outro, mas a atitude perante o mundo pode ser partilhada, uma vez que, a partir do ponto que é o de cada um no campo visual e a partir do qual se vê o que se vê (que cada coisa é como é), o que cada um vê estará, após a clarificação da essência da proposição e do que isso envolve, mais nítido. Daí que se possa “ver o mundo a direito” (TLP 6.54)²¹⁷. E o que se vê então? Por um lado, o quão pouco bastam as palavras para dar conta do que é mais elevado, por outro, o dever de quanto a isso manter silêncio, protegendo-o: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*. (TLP 7)

²¹⁷ Pierre Hadot refere-se a esta visão do mundo como “percepção justa” e é muito interessante que o faça, uma vez que permite descobrir, já no *Tractatus*, algo que Wittgenstein expressará mais tarde como a necessidade de fazer justiça aos factos (voltar-se-á a isto). Cf. Pierre Hadot, *Le Voile D’Isis*, p. 312: “No fim do *Tractatus*, Wittgenstein aconselha o seu leitor a superar todas as proposições do livro, então ele verá o mundo duma maneira justa (6.54). Poderíamos dizer que (...) ‘ver o mundo’ é chegar à percepção justa do mundo tal como ele nos aparece, (...) percepção estética e ética em Wittgenstein – pois, para ele, o mundo e a vida (no sentido ético) coincidem.”

2.3. Ética e estética são uma:

A contemplação do mundo *sub specie aeterni* é a sua contemplação
como um todo limitado.

Místico é sentir o mundo como um todo limitado.²¹⁸

Atrás, deixou-se em suspenso a ideia de que a não arbitrariedade da ética procede da sua independência em relação ao puramente factual. Começou por se dizer então que o sujeito metafísico, portador da ética, assegurava ou era sinal, em parte, de que a ética pertence ao domínio do necessário, e com isso, ao absoluto e valioso. Adiantou-se que o que mostra adicionalmente a ética enquanto sobrenatural e transcendental, terá ainda a ver com a atitude do sujeito metafísico face ao mundo, com o modo de ver do sujeito volitivo. Cabe agora retomar o jogo de distinções que tem permitido separar as águas entre facto e valor, para caracterizar esse modo de ver.

Duas formas de observação do mundo, distintas entre si, são possíveis: a primeira, relativa, habitual, é a que, quotidianamente e na ciência, se caracteriza por ver o mundo como um conjunto ordenado de factos no espaço e no tempo; a segunda distingue-se da primeira por ser capaz de superar a simples factualidade dos acontecimentos, transpondo-os para uma visão que ultrapassa a manifestação presente das coisas e as encara (como necessárias e) sob o ponto de vista da eternidade – trata-se da contemplação do mundo *sub specie aeterni*. Este ponto de vista sobre o mundo permite a percepção de que “nem tudo está decidido com os factos do mundo.” (*Cadernos* 8.7.1916.)

A visão científica do mundo deixa sem resposta a pergunta mais fundamental, que consiste no sentido da vida – do mundo. A ciência apenas trata dos factos, mas alimenta a suposição de que pode explicar tudo, fundada na ilusão de que um dia, ao ter progredido mais, chegará às tão esperadas respostas. No entanto, os problemas que aguardam solução não têm a ver com os factos, mas com o valor, daí que, ao desaguar na constatação de que nem tudo está ainda explicado, a ciência renove a pretensão de no futuro fornecer a solução aguardada. Mas o que há de problemático com a existência humana não desaparece devido a um incremento de informação sobre os acontecimentos do mundo:

²¹⁸ TLP 6.45

Sentimos que mesmo quando todas as *possíveis* questões da ciência fossem resolvidas os problemas da vida ficariam ainda por tocar. É claro que não haveria mais questões; e esta é a resposta. (TLP 6.52)

Houve já ocasião de assinalar que, de acordo com o *Tractatus*, apenas se pode formular uma pergunta onde pode haver resposta, logo, apenas sobre o que é possível dizer alguma coisa com sentido – ou seja, factos do mundo. A eliminação de todas as questões da ciência mediante proposições com sentido, mostraria que o sentido do mundo (evidente e necessário e que não poderíamos imaginar não ser o caso, o que nos impede de falar disso com sentido e, simultaneamente, de encontrar explicação para a nossa admiração com a sua existência), não é sequer tocado por elas. Isto revelaria o carácter inexprimível, ou inefável, da visão do mundo como um todo. O sentimento do mundo como todo limitado é precisamente o que Wittgenstein chama o místico. O que provoca admiração é aquela visão; por outro lado, justifica a insatisfação perante a ciência: “[o] impulso para o místico provém da insatisfação dos nossos desejos mediante a ciência” (*Cadernos*, 25.5.1915). Por este motivo Wittgenstein considera que “nem tudo está decidido com os factos do mundo”.

Em relação aos factos do mundo, é decisivo o modo como olhamos para eles e a descoberta de que, uma vez que é impossível comandar o que acontece através da vontade (“[n]ão posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente.” *Cadernos* 11.6.1916), a solução que resta e que pode dar sentido ao mundo (de fora), consiste em renunciar a qualquer influência sobre os acontecimentos, ou seja, consiste em confrontar aquela impossibilidade e adquirir independência em relação ao mundo (que é já independente da minha vontade), de modo que o meu ponto de vista sobre os acontecimentos não se deixe tomar ou transformar ao sabor daquilo que acontece e poderia não acontecer. Quer dizer, a ligação ilusória entre o desejo e a sua realização, que nunca está garantida, domina a vontade, que se encaminha assim para a tentativa de dar forma e consistência ao objecto desejado. A frustração do incumprimento do desejo ou a gratificação de o ver contemplado, são os acontecimentos do mundo dos quais depende normalmente a nossa vontade, subjugando-a. De maneira que “[p]osso apenas tornar-me independente do mundo – e assim, de certo modo, dominá-lo – ao renunciar a uma influência sobre os acontecimentos.” (*Ibid.*) Conquistar a vontade equivale a torná-la independente do que é o caso, e assim, possibilitar que o querer seja verdadeiramente contemporâneo do agir. Se assim for, o querer não se liga a algo externo que a acção pudesse ter como resultado, mas a acção é, como houve já ocasião de fazer notar, em si própria o querer. Esta coincidência da vontade com a acção –

querer os movimentos possíveis do meu corpo, o pensamento e o que é o caso, de modo que a acção individual concorda com o mundo – confere sentido ao mundo, que passo a ver como meu mundo, na medida em que a minha vontade adere à vontade do mundo, quer dizer, à sua natureza, ao seu carácter ou espírito – de que se deve estar sempre consciente²¹⁹. (A ideia de vontade implícita na concepção de que querer é agir, esclarece que Wittgenstein ligue a vontade à acção sem no entanto a fazer depender dos acontecimentos do mundo.) A problematidade do mundo escoa-se – superada a maneira quotidiana de observar o mundo factual, descobre-se que o que era problemático e desajustado consistia numa atitude incapaz de ver os objectos para lá da sua configuração momentânea e na grande economia das coisas. Vê-se então como tudo pode relacionar-se e compreende-se que Deus é uma imagem para nomear a independência do mundo em relação à vontade, quando se sente que o que acontece é dependente de alguma coisa que ultrapassa a vontade individual, mas em relação à qual passou a haver adesão por parte do sujeito volitivo / metafísico:

Como tudo se relaciona é Deus.

Deus é como tudo se relaciona.

Unicamente a partir da consciência da *singularidade da minha vida*
brota a religião – a ciência – e a arte. (*Cadernos* 1.8.1916)

E esta consciência é a própria vida. (*Cadernos* 2.8.1916)

Antes de tomar estas passagens em mãos, é vantajoso fazer um caminho preparatório que auxiliará a compreensão da expressão “*singularidade da minha vida*”, e da sua importância para esclarecer a unidade do mundo e da vida e da ética e da estética. Trata-se de um caminho que se inicia com a consideração da descoberta de que “Deus é como tudo se relaciona”.

Uma vez que a existência do mundo – que é evidente para Wittgenstein – não é um acontecimento mas a condição de tudo o que é o caso, o mundo terá com certeza um sentido que ultrapassa o valor relativo: o seu valor deve ser de alguma forma absoluto. Por este motivo Wittgenstein acaba por fazer equivaler ‘como tudo se relaciona’ a Deus, enquanto

²¹⁹ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914-1916*, herausgegeben und dokumentiert von Wilhelm Baum, Vorwort von Hans Albert, Turia & Kant, Wien, 1992 (3. Auflage), [GT], p. 50: “Que devo eu fazer, que a minha vida / não esteja perdida para mim? Eu devo estar sempre consciente dela – do espírito...”

símile²²⁰ de uma vontade sobrenatural e absoluta²²¹. A vontade entendida de maneira metafísica diz respeito ao mundo entendido como um todo, pois, se Deus é como tudo se relaciona, a vontade não se projecta numa relação específica, cuja imagem seria um estado de coisas determinado, mas no mundo todo – e assim adere ao que necessariamente existe. A atitude do sujeito volitivo abre espaço a um sentimento que se sustenta numa visão – que é também compreensão do carácter necessário dessa existência que escapa à vontade individual – a saber, a contemplação do mundo como “um todo limitado” ou contemplação *sub specie aeterni*: e o sentimento é o “sentimento místico” (cf. TLP 6.45):

Como o mundo é, é para O que está acima, completamente indiferente.
Deus não se revela *no* mundo. (TLP 6.432)

O que é místico é *que* o mundo exista, não *como* o mundo é. (TLP 6.44)

A solução do problema da vida nota-se no esvanecimento do problema. (Não é este o motivo pelo qual aqueles, para quem após longa dúvida o sentido se torna claro, não são capazes de dizer em que é que este sentido consiste?) (TLP 6.521)

Existe no entanto o inexprimível, é o que se *mostra* [*es zeigt sich*], é o místico. (TLP 6.522. Trad. modificada.)

O sentido do mundo não está no mundo, não tem a ver com o *wie* mas sobrevém da própria existência do mundo – que (*was*) o mundo é, é o que é verdadeiramente digno de admiração. Wittgenstein descreve-o como miraculoso na LoE:

E eu irei agora descrever a experiência de admirar a existência do mundo ao dizer: é a experiência de ver o mundo como um milagre. Agora estou tentado a dizer que a expressão certa na linguagem para o milagre da existência do mundo, embora não seja nenhuma proposição *na* linguagem, é a existência da própria linguagem. Mas o que significa então estar consciente deste milagre às vezes e outras vezes não? Pois tudo o que disse ao mudar a expressão do miraculoso, de uma expressão *por meio da* linguagem para a

²²⁰ Por agora deixamos a expressão por tocar, mas, mais à frente, irá ver-se se de facto se pode dizer que Deus é um símile ou analogia.

²²¹ Cf. *Cadernos* 11.6.1916: “Ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, podemos chamar Deus. E o símile [*Gleichnis*] de Deus como pai está a isso ligado. Orar é pensar no sentido da vida.”

expressão *da existência* da linguagem, tudo o que disse é novamente que não podemos expressar o que queremos expressar e tudo o que queremos *dizer* sobre o absolutamente milagroso continua *nonsense*. (LoE p. 44)

Quer dizer, o sentido absoluto e o valor, têm tanto a ver com um facto determinado como é impossível na linguagem, em proposições, dizer algo acerca do que é mais elevado. A impossibilidade de dizer alguma coisa sobre a experiência do mundo como um milagre, é semelhante à experiência de querer dizer alguma coisa com sentido sobre a existência da linguagem – que o *Tractatus* ajuda a descobrir como inefável, ou seja, ajuda a descobrir que a linguagem cessa de fazer sentido assim que queremos dizer o que é. Ajuda igualmente, ou simultaneamente, a descobrir a linguagem como admirável²²². No caso da ética, Wittgenstein considera que nada do que pudesse descrever para mostrar o que é o valor absoluto, seria uma imagem capaz de captar o verdadeiro significado do que tenta dizer. Quando pesa a possibilidade de um argumento contra isto, fundado na esperança de que não compreendemos

²²² Por este motivo, poderíamos dizer que o *Tractatus* contém já a semente da compreensão da linguagem que será mais tarde a de Wittgenstein, e que estas linhas da LoE, de alguma forma, inauguram – motivo pelo qual não podem ser postas, sem mais, lado a lado com as frases do TLP ou dos *Cadernos*, como temos feito com outras partes da LoE nas quais o ressoar da primeira filosofia não coloca esta questão. É que, apesar de não contrariarem o TLP, vão mais longe e afirmam já o admirável que é a linguagem, que a linguagem exista. Se no TLP a linguagem é o que espelha o mundo, quando é capaz de chegar até ele mediante proposições com sentido, aqui, nestas linhas da *Conferência Sobre Ética*, a existência da linguagem é posta ao lado do mundo como merecedora de ser encarada como milagrosa. Em certo sentido, é esta descoberta, da linguagem como digna de admiração, que é posta a render na filosofia pós-TLP, que procura mostrar a sua riqueza mediante descrições infundáveis dos múltiplos usos das palavras. Sobre este aspecto importantíssimo, relativo à descontinuidade – e ao que transita – entre o TLP e a filosofia posterior de Wittgenstein veja-se, Maria Filomena Molder, *As Nuvens e o Vaso Sagrado. (Kant e Goethe. Leituras)*, pp. 146-147: “Na *Conferência Sobre Ética* Wittgenstein, por um lado, mantém-se inteiramente sob a influência do *Tractatus*, precisando aspectos que não tinham sido suficientemente focados, e, por outro, abre um caminho que não se conseguiria vislumbrar no *Tractatus*, e é justamente no conceito de limite que confluem esta continuidade e esta ruptura. Os limites do mundo (e não o mundo como todo limitado) continuam a coincidir com os limites da linguagem, mas a visão da linguagem conhece uma metamorfose de monta. Ultrapassando o limite, saltamos para fora do mundo, diz Wittgenstein, limite, a parede contra a qual corremos, contra a qual batemos com a nossa cabeça. Correr, ir contra os limites, é um movimento completamente desesperado, significa ir para lá do mundo (como conjunto inteiro de todos os factos); no entanto, sentir essa resistência e correr contra ela documenta uma tendência do espírito que não se pode tornar de maneira nenhuma matéria de riso. E, aqui, estamos no coração da metamorfose referida, da qual o próprio filósofo tinha uma consciência aguda e que se mostra no deslizar de uma visão da linguagem para outra – passando do conceito representativo da linguagem para o sentido da linguagem como fonte de admiração – do qual se fala nas últimas linhas da *Conferência*. (...) Sendo assim, o verdadeiro milagre é a existência da linguagem tal como ela é, incluindo a sua tendência para as expressões absurdas, que são as que mais nos importam. Nos anos que se seguem, Wittgenstein vai deixar cair qualquer imagem que restrinja de perto ou de longe o limite a uma prisão e abandona também qualquer desconfiança em relação às imperfeições da linguagem humana. Melhor, até isso é suspenso: a linguagem de todos os dias não carece de aprovação nem precisa de ser rectificadada. O conceito de “forma de vida” será a última versão do conceito de limite (veja-se, em particular, as *Investigações Filosóficas*). Nesta transformação do limite em forma (forma de vida) inscreve-se o entendimento da linguagem como jogo dramático. O ponto de vista supremo em filosofia é qualificado como ‘etnológico’ [VB, Ms 162b-67r: 2.7.1940, p. 45] e os limites da linguagem humana são reconhecidos como outros tantos aspectos da riqueza da vida humana e, por isso, celebrados [VB, Ms 137-67a: 4.7.1948, pp. 83-84].”

ainda o que queremos dizer com essas descrições porque ainda não foi descoberta a análise lógica correcta de tais expressões, Wittgenstein diz o seguinte:

Agora, quando isso é incitado contra mim eu vejo claramente e num instante, como se fosse num clarão de luz, não só que qualquer descrição de que eu me pudesse lembrar não descreveria o que eu quero dizer com valor absoluto, mas também que eu rejeitaria qualquer descrição significativa que alguém pudesse sugerir, *ab initio*, com base na sua importância. Quer dizer: eu vejo agora que estas expressões nonsense não são nonsense por causa de eu não ter ainda encontrado as expressões correctas, mas que a sua falta de sentido [*nonsensicality*] era a sua própria essência. Pois tudo o que eu queria fazer com elas era *ir para lá do mundo* e isso quer dizer para lá da linguagem com sentido [*significant language*]. Toda a minha tendência e creio que toda a tendência de todos os que já tentaram escrever ou falar sobre ética ou religião, era correr contra as fronteiras da linguagem. (*Ibid.*)

Esta tendência para captar na linguagem o que é mais elevado é, no entanto, um testemunho da nossa tentativa de descobrir o sentido da vida, o valor do que nos rodeia, e de expressar e comunicar esse valor a outro – é uma tendência humana que Wittgenstein respeita profundamente, mas que admite não nos conduzir a lado nenhum: “correr contra as paredes da nossa jaula é perfeitamente, absolutamente sem esperança” (*ibid.*).

Como Wittgenstein havia já constatado no TLP, aqueles que após muita inquietação e preocupação descobrem o sentido da vida, descobrem com isso a impossibilidade de o transmitir a outro. Isto tem a ver com vários aspectos, nomeadamente com o facto de que o sentido do mundo, a solução do problema ou do carácter problemático da vida, diz respeito à maneira como cada um vê o mundo do seu ponto de vista determinado, e diz respeito ainda ao facto de que essa visão não pode descrever-se com sentido porque, em bom rigor, equivale à maneira como vivemos a nossa vida. Essa maneira de viver a vida, em harmonia com o mundo, na qual a minha vontade e a vontade do mundo se encontram e fazem contacto, desemboca num entendimento da ética enquanto actividade, e, com isso, na impraticabilidade de a constituir como teoria que prescreve como se deve agir. Não quer isto dizer no entanto que a ética assim entendida, por não prescrever o que deve ser feito, nos coloque numa relação com as coisas que as concebe como completamente neutras quanto ao valor. De maneira a esclarecer melhor um exemplo citado anteriormente e simultaneamente aquilo que está agora em jogo, retome-se o caso do assassinio e a impossibilidade de o classificar quanto

ao valor (no sentido relativo) como bom ou mau, correcto ou incorrecto (ou imoral). Esta impossibilidade não implica por sua vez que o assassinio seja indiferente no sentido ético, do seguinte modo. O assassinio é por excelência, como de resto também o suicídio²²³, no âmbito do *Tractatus*, o acto que não adere, respeita, aceita a existência²²⁴ – é o acto não pacífico para com a existência, que não lhe confere valor, e, ademais, subtrai-lhe valor (e agora vai-se dizer isto, lamentavelmente, de uma maneira redutora), ao suprimir um ser humano, um ponto de vista, uma maneira de ver o mundo única. Assim, pode ser o exemplo que serve para mostrar o que é uma vida ou uma maneira de viver a vida que não é harmoniosa, que não está em consonância com o espírito – uma vida inconsciente e de má vontade, ou que vê o mundo com maus olhos e age em conformidade. Pelo contrário, aqueles que descobriram o sentido da vida, manifestam isso mesmo na sua própria vida, que aceita a existência do mundo, tendo-se tornado independentes do que acontece e poderia acontecer de outra forma (mantendo-se tudo o resto na mesma). Essa descoberta é aquela que diz “O mundo e a vida são um”²²⁵ – e “Ética e Estética são uma”²²⁶. É ainda o que possibilita ver o mundo com um olhar feliz:

O mundo do homem feliz é diferente do mundo do homem infeliz.
(TLP 6.43)

O mundo torna-se de todo outro se for visto com bons olhos; o mundo deve enquanto todo “crescer ou decrescer” (*Sie muß sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen*. TLP 6.43). “Estou seguro, nada pode ferir-me aconteça o que acontecer” (LoE, p. 41) – é a descrição de uma experiência *par excellence*, a experiência de se sentir absolutamente seguro, citada por Wittgenstein na *Conferência Sobre Ética* ao tentar circunscrever o que quer dizer com valor absoluto ou ético, como exemplo do sentimento de harmonia com o mundo, seja qual for o caso. O mundo que se expande, no qual todas as possibilidades ganham visibilidade

²²³ “Se algo não é permitido, então o suicídio não é permitido.” *Cadernos* 10.1.1917.

²²⁴ É certo que não são equivalentes, mas, se tivéssemos que dizer o que os torna de algum modo afins (se imaginássemos uma corda estendida entre um e outro, a fibra que percorreria toda a corda, talvez fosse), diríamos, o facto de que ambos não aceitam (um)a existência. No caso do suicídio essa não aceitação toma a forma de *atentar contra si* (*Hand an sich legen*) – expressão alemã que serve de título ao livro que Jean Améry escreve sobre o tema e no qual nos dá a ver muitos aspectos acerca da morte voluntária (cf. Jean Améry, *Atentar Contra Si: Discurso Sobre a Morte Voluntária*, Pedro Parrana, trad., posfácio e notas, Assírio e Alvim, Lisboa, 2009) – sendo este aspecto o que mais afasta os dois casos.

(Jean Améry fala de Wittgenstein no seu livro [cf. e.g., p. 155], a quem, aliás, toma de empréstimo a proposição 6.43 do TLP para epígrafe do livro.)

²²⁵ *Die Welt und das Lebens sind Eins*. TLP 5.621

²²⁶ *Ethik und Ästhetik sind Eins*. TLP 6.421

e o espírito está seguro e confia que assim permanecerá, inabalável pelas circunstâncias contingentes, é o mundo do homem feliz. Os problemas da vida não são experienciados com tristeza – quer dizer, o sentimento de harmonia com o mundo não é fruto de uma vida inconsciente que apenas é feliz porque não vê e não experiencia qualquer problema. É uma vida harmoniosa ou de adesão ao mundo apesar do seu carácter problemático, pois, ao compreender que o mundo é independente da vontade e ao aceitar o mundo como ele é, não se está com isso a lançar um véu sobre as coisas, mas a aceitá-las como elas são, como diz Iris Murdoch, graças a uma “forma de compreensão estóica *silenciosa*”.²²⁷ Quando o mundo parece decrescer, isso é sinal de um desacordo entre a vontade e o mundo: a realidade coordenada com o sujeito encolhe – o que é o caso preocupa-o – e fica a vontade do sujeito como que aumentada graças ao desacerto com os factos, o que provoca infelicidade e torna problemático ver o mundo como o meu mundo.

Já se notou que a ciência é incapaz de aquietar essa problematicidade e que a insatisfação daí resultante é um impulso para o sentimento místico: “os problemas a resolver não pertencem às ciências da natureza” (TLP 6.4321) – por isso não podem resolver ou explicar o sentimento de admiração com a existência do mundo. O mundo que é a vida e o enigma que isso constitui, não está ao alcance da ciência pois não diz respeito ao espaço e ao tempo (cf. *ibid.*). A solução está fora destas categorias como, de resto, o próprio sentimento do mundo como um todo limitado nasce de uma intuição que vê as coisas, não no espaço e no tempo, mas sob o ponto de vista da eternidade. A importância deste ponto de vista liga-se, como se tentou já esclarecer, à possibilidade de um encontro com a vontade do mundo, uma vez que o que faz o mundo coincidir com a vida é fruto de uma conciliação, ou melhor, de uma visão conciliatória dos factos do mundo – a percepção de como tudo se relaciona que supera a percepção da configuração momentânea dos estados de coisas no meu campo visual.

²²⁷ A ideia de que o que é problemático na vida tem a ver, não com a maneira como o mundo é – com a forma da vida –, mas com a vontade do sujeito, permanece intacta em Wittgenstein. É a forma da vida de quem vive que não cabe no molde / na forma da vida – como diz num apontamento de Agosto de 1937 (VB Ms 118 17r c: 27.8.1937, p. 31), citado por Ray Monk (*Wittgenstein: The Duty of Genius*, pp. 375-376), que chama a atenção para isto mesmo e para o sentimento de Wittgenstein em relação à sua própria preocupação [*Sorge*] com a vida. Wittgenstein diz que o homem que vive a sua vida de maneira a caber na forma da vida [*Form des Lebens*], não está por isso cego para o que é mais importante, apenas não experiencia isso como tristeza – consegue fazer-lhe face e isso torna-se “um halo à sua volta”. Wittgenstein aponta aí que a solução para o problema da vida é mudar a maneira de viver, ou mudar de vida (ou a vida), para que a própria vida possa caber no molde da vida, diluindo o problema. Monk comenta que, Wittgenstein, apesar do seu desespero – e do seu sentimento de irreligiosidade da altura – acreditaria ainda que poderia ser salvo, pois, esse mesmo desespero provava que não vivia de forma inconsciente e que havia assim esperança de vir a viver com “um halo brilhante à volta da sua vida”.

A importância deste ponto de vista tem ainda a ver com outro aspecto que pode, como a ciência, prometer uma solução que na verdade não pode suprir. Trata-se da ideia de que uma vida eterna, depois desta vida no espaço e no tempo, tornará inteligível e solucionará o enigma da vida. No entanto, pergunta Wittgenstein, não é “esta vida eterna tão enigmática como a presente?” (*Ibid.*) Supor que as soluções nos aguardam no futuro, quer do lado da ciência, quer na “sobrevivência eterna mesmo depois da morte”, adia o reconhecimento da “singularidade da minha vida” – de que “eu sou o meu mundo: o microcosmos” – e mediante a qual apenas se pode descortinar o sentido do mundo (tornar o mundo de todo num outro, por meio do bem e do mal). Esperar que o mundo se altere e que a vida ganhe sentido *após* a morte, repousa numa espécie de contra-senso pois:

Com a morte o mundo não se altera, cessa. (TLP 6.431)²²⁸

A morte não é um acontecimento da vida. Não há uma vivência da morte.

Se se compreender a eternidade não como a duração temporal infinita mas como intemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente. (...)” (TLP 6.4311. Trad. modificada.)

Quando o mundo como um todo cresce, a adesão da vontade do sujeito metafísico à vontade do mundo possibilita a coincidência feliz; o mundo torna-se meu e de facto corresponde à própria vida – na medida em que as coisas se tornam significativas para mim na linguagem que eu compreendo, e na medida em que esta linguagem instaura a possibilidade de ver os objectos não no espaço e no tempo, mas com estes como pano de fundo. (A transfiguração da arbitrariedade dos factos torna-se desse modo possível, pois estes são então vistos a uma nova luz que, poder-se-ia dizer, permite vislumbrar o mundo como necessário, transpondo a contingência do que acontece). A vida pode expandir-se com o mundo se, mediante a contemplação da constelação de factos no campo visual, se conseguir ver todo o espaço lógico sem limites, através da concentração no momento presente que se estende e

²²⁸ Como no poema de Paul Celan:

“A morte é uma flor que só abre uma vez. / Mas quando se abre, nada se abre com ela. (...)”

Paul Celan, *A Morte é uma Flor: Poemas do Espólio*, João Barrento (trad., posfácio e notas), Cotovia, Lisboa, 1998 p. 15.

escapa à temporalidade, de maneira que: “[a] nossa vida é infinita, tal como o nosso campo visual é sem fim [*Endlos*]” (*Ibid.*)

É pelo reconhecimento da *singularidade da minha vida* que o sentido é percebido – e recebe expressão na arte²²⁹. A unidade do mundo e da vida que proporciona esse reconhecimento é por sua vez afim, ou, tem uma pedra-de-toque numa outra unidade afirmada no *Tractatus* e que é a unidade da ética e da estética. Vejamos em que pode consistir esta última e a sua afinidade com a primeira.

A obra de arte é o objecto visto *sub specie aeternitatis*; e a vida boa é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Tal é a conexão entre arte e ética.

O modo habitual de observação vê os objectos como que a partir do seu meio, a observação [*Betrachtung*] *sub specie aeternitatis*, a partir de fora.

De tal modo que eles têm o mundo inteiro como pano de fundo. [*So daß sie die ganze Welt als Hintergrund haben.*]

Será que é porque, vê o objecto *com* espaço e tempo em vez de *no* espaço e tempo? [*Ist es etwa das, daß sie den Gegenstand mit Raum und Zeit sieht statt in Raum und Zeit?*]²³⁰

Quando anteriormente se ligou a ideia de *lebendes Bild* à possibilidade de a partir do simples caso individual, da proposição elementar, se vislumbrar todo o espaço lógico, tentava com isso salvaguardar-se a possibilidade da observação do objecto permitir uma visão que supera a contingência desse mesmo caso individual, ao vê-lo para lá da sua aparência casual e no âmbito de todas as suas possibilidades de actualização. Recorde-se quanto a isto que o objecto encerra em si, na sua forma, o aspecto necessário de tudo o que pode acontecer, ao fixar as suas probabilidades de conexão no âmbito de proposições com sentido. Essa conexão interna dos elementos da proposição é o que precisamente esta, entendida como quadro vivo (*tableau vivant*, *lebendes Bild*), mostra, mantendo-se em silêncio acerca disso e dirigindo a nossa atenção para a composição que apresenta. Como houve oportunidade de referir antes, na técnica teatral do *tableau vivant*, a imobilidade (tão característica do mundo tractariano na

²²⁹ Cf. *Cadernos*, 1.8.1916.

²³⁰ *Cadernos*, 7.10.1916. (Trad. modificada.)

ideia do subsistente e do persistente, do que é necessariamente fixo de antemão) serve para incitar à admiração ou observação contemplativa da composição da imagem, trazendo ao primeiro plano os traços essenciais da fisionomia do conceito que é representado. O arranjo espacial dos elementos essenciais da cena revela-se por contraste com um pano de fundo e, dada a sua imobilidade, pode entender-se como um momento de pausa no fluxo contínuo das percepções (dos casos possíveis actualizados que se seguem uns aos outros). Isto auxilia a compreensão da observação do objecto com o espaço e o tempo, em vez de no espaço e tempo, pois, é o objecto presente, com todo o mundo como pano de fundo, que ocupa o primeiro plano e torna simultaneamente visível a necessidade das suas ligações²³¹ (necessidade esta que está fora do espaço e do tempo, mas que constitui a possibilidade da manifestação do objecto, da sua determinação). Assim, o objecto presente, a sua configuração actual, pode transfigurar-se em mundo, na medida em que as ligações permitidas pela sua forma se estendem por todo o espaço lógico – esse mundo possível transforma-se no “mundo verdadeiro entre as sombras”²³².

A obra de arte, entendida como o objecto visto *sub specie aeternitatis*, tem a ver com esta visão atenta do momento presente – que o torna intemporal e torna a vida infinita como o espaço visual.

A arte é uma expressão. A boa obra de arte é a expressão consumada.

(*Cadernos*, 19.9.1916).

Estas considerações seguem-se a um apontamento já citado em nota, acerca da diferença entre a impossibilidade de haver um mundo ordenado ou desordenado, e a intuição de que em cada mundo possível existe uma ordem, embora complexa (uma distribuição de pontos que é ordenada). Ora, enquanto expressão que faz brotar a visão do objecto *sub specie*

²³¹ Cf., a este respeito, *Cadernos*, 7.10.1916: “Cada coisa condiciona todo o mundo lógico, todo o espaço lógico, por assim dizer. (Impõe-se o pensamento): a coisa vista *sub specie aeternitatis* é a coisa vista com todo o espaço lógico.”

²³² *Cadernos*, 8.10.1916: “Como coisa entre coisas, cada coisa é igualmente insignificante; como mundo, cada uma é igualmente significativa. Se tivesse contemplado o fogão e me dissessem: agora conheces apenas o fogão, o meu resultado parece, sem dúvida, mesquinho. Pois isso descreve o caso como se eu tivesse estudado o fogão entre muitas outras coisas do mundo. Mas se tivesse contemplado o fogão, *ele* seria o meu mundo, e tudo o mais, em comparação empalideceria. (...) Pode entender-se a mera representação actual, quer como a vã imagem momentânea em todo o mundo temporal, quer como *o mundo verdadeiro entre as sombras*.” (Último itálico nosso.) A diferença entre a forma quotidiana de ver as coisas e a observação *sub specie aeternitatis*, é o que torna cada coisa significativa para mim – isto tem a ver com a intimidade com as coisas que esta observação propicia (e que já foi anteriormente referida), pela atenção e a concentração que a contemplação – ao contrário de uma visão desinteressada – torna possível.

aeternitatis, a obra de arte apresenta a complexidade do mundo possível, expressa a necessidade que existe por trás de cada facticidade, possibilitando a aceitação de como o mundo é e auxiliando o salto perceptivo para a admiração da existência do mundo. A boa obra de arte é a expressão consumada, isto é, a expressão dessa necessidade ou a apresentação do mundo como um todo cujo sentido descubro como necessário ao vislumbrar o objecto com todo o espaço e o tempo. Quer dizer, a boa obra de arte apresenta o objecto de tal maneira que eu acedo ou apreendo o irrepresentável por ela evocado ou convocado em formas visíveis. Assim, “a obra de arte é o objecto visto *sub specie aeternitatis*” e permite a coincidência do mundo e da vida pois requer a perspectiva justa do mundo, como um todo, necessário, cujo sentido é inexprimível na linguagem. A obra de arte conduz assim ao sentimento de união da vontade do sujeito com a vontade do mundo e desta forma inaugura a possibilidade da vida boa, que observa o mundo fora do espaço e do tempo (e precisamente aí encontra-se a solução do enigma da vida, como já se pôde observar anteriormente): “a vida boa é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Tal é a conexão entre arte e ética.” A arte e a ética, a estética e a ética, estão intimamente ligadas. Se a primeira é a que apreende ou leva a que se apreenda o objecto na sua intemporalidade, a segunda é a que graças à primeira reconhece o valor absoluto do sentido do mundo, ou seja, do mundo como um todo, sem as restrições das categorias do espaço e do tempo. Aquela apreensão, do mundo *sub specie aeterni*, repousa na arte, na visão que esta proporciona e que é a matriz para a admiração da existência do mundo:

O milagre estético é que o mundo exista. Que exista o que existe.

Será que a essência do modo artístico de observação consiste em ele ver o mundo com um olhar feliz?

Grave é a vida, risonha a arte. (*Cadernos*, 20.10.1916.)

A conexão entre arte e ética tem a ver com a apresentação da vida na arte, que, ao ser uma boa expressão, não retira à vida o que nela há de enigmático – de milagroso, se considerarmos ou tivermos em conta o quão admirável é que o mundo exista e a nossa incapacidade para imaginar o contrário. A arte, e o modo de ver na arte, é a matriz para ver o mundo com um olhar feliz; uma maneira de ver, que, embora consciente daquele aspecto problemático, aceita a impossibilidade de dominar ou conter essa problematicidade numa explicação ou teoria. Assim, apesar da gravidade da vida, a arte abre espaço para a conciliação com o facto de que o mundo é independente da minha vontade e de que então a solução passa por aceitar isso mesmo. De certo modo, a arte faculta sentir-se ou apreender-se

o mundo como todo, como belo – a expressão consumada de um ponto de vista feliz: “o belo é precisamente aquilo que torna feliz.” (*Cadernos*, 21.10.1916.) Antes de registar este último apontamento, Wittgenstein, considera que haverá porventura alguma verdade na ideia de que o belo é a finalidade da arte. Não deve no entanto ler-se isto de uma maneira pouco profunda e concluir que a arte interfere no acesso à vida, tornando agradável o que é difícil de suportar²³³. Quer dizer, o belo aqui aponta antes para a aceitação do que é difícil, no âmbito de uma visão que torna possível conciliar isso mesmo com a vontade, de maneira que o difícil não é diluído, mas é apresentado como inerente à própria vida. Enquanto expressão consumada, a boa obra de arte apresenta a vida, o mundo, mostra que a arte está ligada à vida, mas não superficialmente, ou seja, torna manifesto que há uma ligação interna entre a vida e a arte, de tal forma que se sabe mais acerca da vida quando apresentada na arte (como houve oportunidade de salvaguardar quando se fez referência ao poema de Uhland).

2.4. O que é o estilo no seio de uma visão *sub specie aeterni*?

Estilo é a expressão de uma necessidade humana universal. Isto aplica-se ao estilo literário como ao estilo arquitectónico (e a outros quaisquer).

O estilo é a necessidade universal vista *sub specie aeterni*.²³⁴

Quando anteriormente se observou que a vivência das palavras não encontra ainda, no *Tractatus*, expressão na fala, apontou-se a vontade, a atitude perante o mundo e a maneira de viver a vida como capazes de expressar aquela vivência – após se ter notado que também a arte, como apresentação do mundo, é capaz daquela expressão, aliás, de uma expressão consumada que ‘faz’ feliz. Gostaria agora de se ligar este último aspecto à atitude do sujeito envolvida no modo de observação artístico, que faz da estética a outra face da ética formando uma unidade com ela. Essa ligação é possível mediante a ideia de estilo. Para a esclarecer, volta-se às palavras de Iris Murdoch, citadas em nota mais acima:

²³³ Veja-se, a propósito, o que Wittgenstein diz sobre Beethoven: “Beethoven é realista de uma ponta a outra. Tenho vontade de dizer: ele vê a vida *completamente* como ela é & depois exalta-a. É completamente religião & em nada poesia religiosa. Por isso é que ele consegue consolar na dor verdadeira enquanto outros falham & nos fazem dizer a nós próprios: mas isto não é como as coisas são. Ele não nos adormece para sonharmos um sonho belo mas redime o mundo ao vê-lo como um herói, como ele é.” Ludwig Wittgenstein, *Public and Private Occasions*, James C. Klagge, Alfred Nordmann (eds.), Rowan Littlefield Publishers, Oxford, 2003 [PPO], p. 80.

²³⁴ Ludwig Wittgenstein, Ms 183, p. 28. 9.5.1930. Tradução não publicada de Nuno Venturinha.

O ‘valor’ no *Tractatus*, ou o sujeito *moral*, do qual não podemos falar, reside antes na *atitude* ou *estilo* da nossa aceitação de todos os factos. (...) A distinção entre facto e valor, a segregação *protectora* do valor deste mundo, é vista por Wittgenstein como uma forma de compreensão estóica *silenciosa* e como um modo de vida.²³⁵

O modo de vida daqueles que compreenderam / apreendem o sentido do mundo, mostra a aceitação silenciosa da necessidade e da independência do mundo em relação à vontade individual, mediante o estilo. Quem vive de acordo com aquela compreensão mostra na sua atitude perante o mundo que o encara de uma certa forma. A sua maneira de viver revela que compreendeu, que viu alguma coisa que supera a constelação dos factos (arbitrária), e que está face a face, não importa o quê²³⁶ – *come what may* – com a necessidade (tomada sob o ponto de vista do eterno, do mundo como um todo ou da grande organização ou ordem das coisas). Assim, o estilo, ao equivaler à expressão na vida à aceitação da necessidade da existência do mundo, equivale também – uma vez que a vontade do sujeito coincide aí com a vontade do mundo – à necessidade universal. Na medida em que por meio dessa expressão, o carácter se manifesta no corpo e simultaneamente no resto do mundo – de modo que o sujeito metafísico pode afirmar que o seu espírito é o espírito do mundo –, o estilo dá a ver a necessidade do mundo, universal, transformada em necessidade universal humana, cuja fisionomia é patente na literatura, na arquitectura, e, entre “outros quaisquer”, e de maneira fundamental, no estilo de vida. Este último ponto é o ponto de contacto da ética e da estética – o que melhor mostra que elas são uma e a mesma coisa e que “o estilo é a necessidade universal vista *sub specie aeterni*.” O que está em jogo é a necessidade lógica convertida em necessidade humana, universal, i.e., encontro do que deve ser – com compulsão lógica – com o querer que é agir: o âmbito do estilo é o da necessidade ética entendida como forma ou modo de vida estético. Por sua vez, a expressão estética, no âmbito do estilo, torna patente o carácter ético da atitude que procura fazer justiça ao mundo como ele é, aceitando-o necessariamente enquanto um todo, com um olhar feliz. Esta aceitação implica a constatação de que enquanto todo, o mundo é indescritível por palavras. Por isso quem compreende o sentido do mundo descobre-se incapaz de o comunicar por palavras. Resta o estilo, modo de vida estético, quer dizer, enquanto manifestação da compreensão de que o sentido é inefável na linguagem e que pode apenas ganhar forma no molde da nossa

²³⁵ Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, loc. cit.

²³⁶ Cf., e.g., *Cadernos*, 8.7.1916: “Quem é feliz não deve ter medo. Nem sequer perante a morte.”

vida. Essa manifestação é silenciosa ou melhor, mostra-se na decisão pelo silêncio relativamente à esfera do valor, protegendo-a e assumindo o compromisso ético com o que é mais precioso por estar acima da esfera dos factos, mediante o exemplo claro da sua maneira de viver.

[Cf. excuro: *Wittgenstein, Nietzsche, e a consciência da vida.*]

3. Excursos:

3.1. O conto *Die Goldkinder*:

O conto fala-nos de um homem e de uma mulher muito pobres, que viviam numa cabana perto do mar. Todos os dias, para que pudessem comer, o homem ia à pesca. Certo dia, à beira-mar, o homem lançou a sua rede e pescou um belo peixe todo de ouro. Enquanto olhava cheio de admiração para o peixe, o peixe começou a falar, e disse-lhe: “Pescador, por favor! Devolve-me ao mar e eu transformo a tua pequena cabana num palácio!” O pescador responde-lhe: “Mas de que me serve um palácio se não tenho nada para comer?” O peixe acrescentou então: “Não te preocupes. Isso será resolvido. No palácio haverá um armário – quando o abrires, irás encontrar as iguarias mais delicadas, e tantas quantas desejares!” “Se isso for verdade,” disse o pescador, “posso bem fazer-te o favor.” “Sim.” Disse o peixe. E avisou-o: “Mas há uma condição. Não podes dizer a ninguém – seja quem for – uma única palavra sobre a origem da tua boa sorte. Uma palavra e tudo desaparecerá!”

O homem lançou o peixe à água e depois foi para casa. Mas onde antes estava a sua cabana, estava agora um palácio. Quando entrou, viu a sua mulher muito bem vestida, sentada numa sala magnífica. A mulher estava encantada e muito admirada.

Tudo se passava como o peixe de ouro tinha prometido: quando tiveram fome, o homem pediu à mulher que abrisse o armário – que estava cheio de coisas deliciosas. A mulher, muito animada, perguntava ao marido como é que tudo tinha acontecido. O homem respondia-lhe que nada podia dizer sobre isso. Mas a mulher não parava de lhe perguntar, até que um certo dia, o homem não aguentou e contou-lhe. Tudo desapareceu. O homem voltou a ter de lançar a sua rede. Novamente pescou o peixe de ouro – novamente o peixe prometeu que transformaria a sua cabana num palácio e que nada lhe faltaria. Novamente o avisou de que devia guardar silêncio. Mas as coisas passaram-se na mesma, e tudo acabou por desaparecer outra vez. Quando teve de voltar à pesca, o pescador pescou o peixe de ouro pela terceira vez! Mas o peixe já aceitara o seu destino, e disse assim ao pescador: “Leva-me contigo. Parte-me em seis bocados. Dois para a tua mulher comer. Dois para a tua égua. E os outros dois, debes enterrá-los. Verás que serás afortunado.” O homem assim fez.

O que se passou a seguir foi que, do chão nasceram dois lírios de ouro, da égua dois

potros de ouro, e a mulher deu à luz dois gémeos de ouro. As crianças cresceram e tornaram-se dois belos rapazes de ouro – e os potros dois belos cavalos de ouro, e os lírios de ouro cresceram igualmente.

Quando um dia os irmãos quiseram partir nos seus cavalos em busca de aventuras, o pai ficou muito triste: “Como hei-de suportar não saber se estão bem?!” Os filhos responderam-lhe que não se preocupasse, que os lírios de ouro ficavam com ele, e que saberia sempre como estavam os seus filhos: “Se os lírios estiverem frescos, é porque nós estamos bem; se estiverem murchos, é sinal de que estamos doentes; se os lírios de ouro morrerem, é porque também nós morremos.” Os gémeos de ouro partiram nos seus cavalos de ouro – mas um deles voltou para casa e o outro continuou sozinho. Quando esteve em apuros, um dos lírios murchou e o irmão partiu em seu socorro. Finalmente, tudo acabou bem: um dos irmãos fica sempre ao lado do pai e o outro – que se tinha casado com uma linda donzela – vive com a sua mulher. Como diz Wittgenstein, “os dois jovens, os seus dois cavalos e os seus lírios. Todos são em certo sentido um.” O conto de fadas ilustra uma ligação essencial entre os jovens, os cavalos e os lírios, que ao florirem simbolizam o bem-estar dos rapazes – uma relação interna de representação pictorial como a do exemplo do disco fonográfico.

(É também digno de nota, que o rompimento do voto de silêncio faça desaparecer toda a magia.)

3.2. Grodrek, de Georg Trakl:

Grodrek:

*Ao cair da noite as florestas ressoam
Com armas mortíferas, os campos dourados
E os lagos azuis, acima deles mais sombrio
Rola o sol; a noite desenrola-se
Guerreiros moribundos, o lamento selvagem
Das suas bocas partidas.
Mas calmamente ali na mata de salgueiros
Nuvens vermelhas onde mora um deus furioso,
O sangue derramado junta, frieza lunar:
Todas as ruas conduzem à corrupção negra.
Debaixo de ramos dourados da noite e das estrelas
A sombra da irmã vacila pelo bosque silencioso
Para saudar os fantasmas dos heróis, as cabeças a sangrar;
E as flautas negras do Outono soam suavemente no canavial.
Ó luto mais orgulhoso! Teus altares de bronze
Uma dor poderosa nutre hoje o espírito quente,
Os netos por nascer.*

Georg Trakl

3.3. Nietzsche precursor de Wittgenstein?

Num texto sobre o sujeito no pensamento de Wittgenstein, Sluga²³⁷ sublinha o anti-cartesianismo do filósofo, quer no TLP, quer na sua filosofia posterior, notando o autor que, neste aspecto, Wittgenstein teve em Nietzsche um seu precursor. Sluga não desenvolve este último ponto – mas deixa a pista aos seus leitores²³⁸.

Ao ver em Wittgenstein um herdeiro de Nietzsche, no que concerne à tentativa de ultrapassar a concepção moderna de sujeito da qual Descartes é o grande representante, Sluga abre caminho a uma avaliação do peso e importância dos dois filósofos para uma nova compreensão do sujeito²³⁹, livre da dicotomia que aprisionava, porque rígida e fixa, o sujeito e a alma a um corpo insuflado de consciência (uma monstruosidade aos olhos de ambos). Se seguirmos o caminho encetado por Sluga, encontramos, entre Wittgenstein e Nietzsche, pontos de contacto – mas também diferenças.

As críticas de Nietzsche à concepção moderna de sujeito não deixam por analisar, e têm mesmo por objectivo confrontar, duas suposições metafísicas basilares que sustentam a pretensa indivisibilidade do ‘eu’ como fundação e origem dos pensamentos do sujeito, a saber, “o atomismo da alma” (der *Seelen-Atomistik*), i.e., do sujeito e da alma como algo de “indestrutível, eterno, indivisível, como uma mónada, como um átomo”²⁴⁰, e a ideia de causa,

²³⁷ Hans Sluga, “Who’s House is That?”, p. 327.

²³⁸ Pista que inclui, não só a possível aproximação dos dois filósofos graças à inclinação anti-cartesiana que podemos detectar em ambos, mas também uma citação de *Para Além do Bem e do Mal*, I, §12, que fornece o bom ponto de partida para investigar aquela aproximação (e que tomaremos entre mãos).

²³⁹ Por este motivo, é também o contributo de ambos para a história da filosofia que Sluga, de algum modo, convida a considerar em conjunto – no entanto, por ambos destruírem assim um ídolo (para usarmos palavras nietzschianas que Wittgenstein irá recuperar), seria difícil incluí-los na galeria dos filósofos que perpetuam essa história, quer dizer, na galeria dos pensadores actuais em relação à tradição (voltar-se-á a isto – por enquanto pretende-se apenas esclarecer que a avaliação do contributo de ambos não pode dispensar algo que Sluga também refere, e que diz respeito ao estilo de cada um dos dois ser idiossincrático e não facilmente reconduzível à história da filosofia sem correr o risco de nivelar divergências. Cf., a propósito, Hans Sluga, “Who’s House is That?”, *loc. cit.*). Quanto a este último aspecto, no que diz respeito ao caso de Wittgenstein, cf. David Pears, *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein’s Philosophy*, vol.1, Oxford University Press, Oxford, 1987, p. 3: “Abra um livro qualquer de Wittgenstein e dar-se-á conta imediatamente de que está a entrar num mundo novo. A impressão com que ficará é bem diferente da impressão que normalmente dão os escritos dos filósofos. Não sentirá que, embora a apresentação possa ser nova, as ideias meramente repetem um dos padrões familiares do pensamento ocidental. A paisagem é bem diferente não só na composição geral, mas também nas coisas que contém.”

²⁴⁰ A frase citada continua assim: “esta crença deve ser expulsa da ciência!” Nietzsche tem um alvo e não quer abandonar em absoluto a possibilidade de se falar da alma – há agora espaço para novas maneiras de compreender a alma, de forma não redutora, mais vasta e mais complexa: “[a]qui entre nós, não é de todo necessário livrarmo-nos com isto ‘da alma’ e renunciar a uma das hipóteses mais antigas e estimáveis – como costuma acontecer com a falta de jeito dos naturalistas, que, mal tocam na ‘alma’, logo a perdem. Mas está

mais propriamente, do cogito – da “certeza imediata”²⁴¹ do “eu penso”²⁴² – como causa do pensamento. Nietzsche questiona a evidência desta certeza imediata no caso de se ser filósofo, dizendo quanto a isto que o “eu penso” acarreta consigo uma série de problemas:

(...) o filósofo recebe nas suas mãos uma série de questões metafísicas, verdadeiros problemas de consciência para o intelecto, tais como: ‘De onde

aberto o caminho para novas concepções e refinamentos [*Verfeinerung*] da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’ [*‘sterbliche Seele’*] e ‘alma como multiplicidade subjectiva’ [*Seele als Subjekts-Vielheit*] e ‘alma como sociedade construída de pulsões e afectos’ [*Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte*], reclamam agora direitos de cidadania na ciência. Enquanto põe fim à superstição que até agora cresceu em volta da ideia de alma com uma exuberância quase tropical, o novo psicólogo colide em simultâneo com um novo deserto e uma nova desconfiança (...): mas, por fim, ele sabe-se justamente por isso condenado a inventar [*Erfinden*] – e, quem sabe? talvez a encontrar [*finden*].” Friedrich Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal (Prelúdio a uma filosofia do futuro)*, Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche, volume cinco, Carlos Morujão (trad. e notas), António Marques (Prefácio), Relógio D’Água Editores, Lisboa, 1999 [PBM], §12, pp. 24-25. (Trad. modificada.) Veremos com mais detalhe o que possibilita as novas concepções de alma a que Nietzsche aqui se refere. Gostaríamos, para já, de salientar o papel do novo psicólogo, que não é só destruidor. A sua diferença relativamente aos naturalistas (*der Naturalisten*) – homens do burgo da ciência (domínio de que, agora, novas hipóteses de alma podem declarar direito de pertença) – é sublinhada pelo filósofo, e parece ter a ver com a falta do tacto necessário para lidar com uma das hipóteses “mais antigas e estimáveis”, a alma (que perdem assim que lhe tocam), ficando-lhes vedada a criação de novas fórmulas, tarefa para a qual seria preciso mais do que a análise racional, que pode destruir, mas à qual faltam os meios e a sensibilidade para se saber “condenado a inventar”, e, mormente, para criar e encontrar. O novo psicólogo deve fazer face ao caminho aberto, consciente de que apenas enquanto criador (se) pode destruir – mote que recebeu expressão na *Gaia Ciência* (no Livro Segundo, §58) e que, de certo modo, é aqui revisitado. Não basta pôr fim à concepção fictícia de alma, indicando que o que se julgava ser a coisa, não o é afinal, sendo imperativo que se siga à destruição, por um lado, a consciência de um espaço que foi esvaziado, e por outro, a consciência – a desconfiança – de que não pode preencher-se esse vazio com novas ideias fixas (pelo que é aconselhável continuar a inventar, para talvez encontrar – o que não dispensa ser-se sensível às variações e gradações, pois aí reside a resistência a fixar novas “coisas”).

Posto isto, não é supérfluo indicar aqui que, a destruição da ideia tradicional de sujeito e de alma pertencem a um projecto alargado de cariz anti-metafísico que, como diz Eugen Fink, “atinge um nível elevado e não consiste em tagarelices sobre a reflexão filosófica”, pelo que não pode descrever-se como “extrametafísico” (ou meta-metafísico), e “traduz uma profunda tribulação conceptual do pensamento que percorre novos caminhos” (Eugen Fink, *A Filosofia de Nietzsche*, Joaquim Peixoto, trad., Editorial Presença, 2ª edição, Lisboa, 1988, p. 129). Eugen Fink caracteriza a filosofia de Nietzsche posterior ao seu *Zaratustra*, onde se inclui *Para Além do Bem e do Mal*, como a fase destrutiva do seu projecto. Isto não implica abandonar a criatividade, como se tentou mostrar, pois é imprescindível não separar a destruição da criação, e o comentador acaba mesmo por desembocar nisto, uma vez que a sua reflexão sobre PBM o conduz à consideração da transvaloração de todos os valores – após considerar o “combate psicológico” de Nietzsche contra a tradição ocidental e a sua transformação dos problemas do ser em problemas do valor –, afirmando por fim que, “ao mesmo tempo que dissipa as ilusões”, Nietzsche possibilita “uma vida criadora de valores” e torna possível “um novo começo de vida” (Eugen Fink, *ibid.*, p. 131). Como dizíamos, Fink vê em *Assim Falava Zaratustra* o *apex* do projecto afirmativo de Nietzsche, e na obra posterior “a metade que deve dizer e fazer não da tarefa de Nietzsche”: “Se *Zaratustra* é a parte construtiva da sua filosofia, as obras dos anos seguintes constituem a parte destrutiva. Nesses anos, ele concretiza a filosofia do martelo. Ele vibra os golpes de martelo da sua crítica na filosofia tradicional, na moral e na religião; pretende esmagar e aniquilar estas formas para abrir uma nova via ao projecto criador da existência.” (Eugen Fink, *ibid.*, pp. 129-130.) Cf. ainda, relativamente a este assunto: Rolf-Peter Horstmann, “Nietzsche: *Beyond Good and Evil*”, in *Introductions to Nietzsche*, Robert B. Pippin (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2012, p. 185.

²⁴¹ PBM, §16.

²⁴² *Ibid.*

recebo o conceito de pensamento? Porque acredito eu em causa e efeito? O que é que me dá o direito de falar de um Eu, e mesmo de um Eu como causa e, finalmente, de um Eu como causa dos pensamentos [*Gedanken-Ursache*]?²⁴³

Vimos anteriormente que Wittgenstein rejeita a concepção de sujeito e de alma vigente na psicologia do seu tempo, por ela conduzir, mesmo que inadvertidamente, não a algo uno, mas a um somatório de representações, uma composição de vários factos (sobretudo se juntarmos à contemplação dos factos no campo visual, a sua sucessão temporal). A ideia de um sujeito pensante uno e igual a si que, por assim dizer, fosse uma fundação firme para as várias representações (e mesmo a sua causa ou condição, enquanto representante), é por isso difícil, ou, diríamos mesmo, impossível de assumir.

Embora possamos dizer que tanto Wittgenstein como Nietzsche diluem a dicotomia patente na ideia de sujeito representante / mundo representado em pensamentos, não podemos acrescentar que o método de dissolução desta concepção seja o mesmo em ambos – ou que conduza ao mesmo entendimento alternativo de sujeito e de alma nos dois filósofos. No caso de Wittgenstein, a declaração de que não há um sujeito representante, aliada ao reconhecimento do ‘eu’ (que considera profundamente misterioso²⁴⁴), desemboca na afirmação do sujeito como limite do mundo (e como ponto sem extensão – com a realidade coordenada com ele –, portanto, não já como algo oposto ao mundo num dualismo). Debruçámo-nos já sobre alguns dos aspectos que conduziram àquela declaração mediante a caracterização do solipsismo no TLP, que ajuda a melhor determinar o modo como Wittgenstein desconstrói a dualidade inerente à compreensão moderna do sujeito. Quanto à alma, Wittgenstein não deixa de lado a ideia de unidade – para ele, uma alma composta é inconcebível –, e fala mesmo de *uma* alma do mundo, a que chamamos também “a *minha* alma” (*Cadernos*, 23.05.1915), graças à nossa perspectiva singular.

Assim, como dizíamos, apesar de ambos os filósofos rejeitarem a crença vigente no sujeito e na alma, o modo como o fazem conduz a uma compreensão divergente de sujeito e de alma. Devemos agora acrescentar que aquela rejeição tem em ambos a ver com o modo

²⁴³ *Ibid.* (Trad. modificada.) Voltaremos a estas palavras de Nietzsche.

²⁴⁴ Cf. *Cadernos*, 5.8.1916.

como concebem a causalidade, ou talvez devêssemos dizer, com o facto de despedirem a causalidade do seu papel absolutamente essencial.

Quanto a Wittgenstein, vimos já como a noção de causa é tornada supérflua²⁴⁵, por via da afirmação da compulsão lógica como única, e de nenhum outro tipo de necessidade a não

²⁴⁵ Wittgenstein considerava o que tinha alcançado em relação à ideia de causa no seu *Tractatus*, algo de muito importante e significativo, algo que, de certa maneira, lhe parecia radicalmente diferente do que se tinha dito e pensado até então acerca da causalidade. Algo também que exigia que agora descrevêssemos o que nos rodeia de modo diverso, pois, onde antes havia uma linha recta e segura entre causa e efeito, passou a haver regularidade e nenhum elo necessário. Isto implica, claro, um exercício de reajustamento do nosso ponto de vista e uma aceitação dos limites, na medida em que onde antes podíamos dizer ‘se... então’ (onde antes acalentávamos a ilusão de controlar e explicar a causa dos acontecimentos), agora temos de nos contentar com um ‘talvez’ (o que não significa de todo que seja impossível compreender o mundo à nossa volta). Cf. a propósito, o seguinte apontamento, de 21.5.1930, que Wittgenstein regista no seu diário: “Há 16 anos, quando tive a ideia de que a lei da causalidade era insignificante em si própria & de que há uma maneira de ver o mundo que não a tem em vista [*dies nicht im Auge hat*], senti o principiar de uma Nova Era.” PPO, p. 28. Cf. também TLP 5.1345: “De maneira nenhuma se pode inferir da existência de uma situação qualquer a existência de uma outra situação, totalmente diferente da primeira”; TLP 5.1361: “Não existe um nexos causal que justifique tal inferência”; TLP 5.1361: Não podemos inferir os acontecimentos futuros dos acontecimentos presentes. A crença no nexos causal é a superstição [*Der Glaube an der Kauselnexus ist der Aberglaube*.]”. E, adicionalmente, TLP 6.36, TLP 6.362, e a entrada de 29 de Março de 1915 dos *Cadernos*.

A possibilidade de uma maneira de ver o mundo que não tenha em vista a lei da causalidade, é actualizada e exercitada por Wittgenstein em várias ocasiões no decorrer dos anos posteriores ao TLP e do seu retorno a Cambridge – onde pôde verificar o poder que o esquema de causa-efeito exerce nos argumentos filosóficos. É uma tal ocasião que o leva a escrever, em finais de 1937, *Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen* (“Causa e Efeito: Apreensão Intuitiva”, publicado em PO, pp. 370-426) – um pouco como reacção a um texto de Russell, intitulado “The Limits of Empiricism”. Wittgenstein comenta que Russell “disse que antes de reconhecermos uma coisa como causa através da experiência repetida, devemos antes tê-la reconhecido como causa numa intuição [*durch Intuition als Ursache erkennen*]” (PO, p. 370). Rush Rhees, na primeira das suas notas que acompanham o texto de Wittgenstein, esclarece que Russell não usa a palavra ‘intuição’ e que, “diz que devemos ser capazes de ‘perceber’ [*perceive*] a relação causal, ou ‘ver’ a relação de produção”. Rhees observa, no entanto, que o uso que Russell faz destas palavras é pouco comum, e que o que Wittgenstein diz acerca de ‘intuição’ se aplicaria sem dificuldades ao emprego daquelas palavras por Russell. Numa das passagens do texto, que Rhees cita em nota, Russell considera que, “quando me magoo e grito, eu consigo perceber não só a dor e o grito, como também o facto de que um ‘produz’ o outro.” Esta observação serve de ponto de partida a Wittgenstein, que, para desfazer a confusão acerca da causalidade que aí encontra, apresenta o exemplo a seguir: “Pensem em dois tipos diferentes de plantas, A e B, as quais produzem sementes; as sementes dos dois tipos parecem exactamente iguais e mesmo depois da mais cuidadosa investigação, não conseguimos encontrar nenhuma diferença entre elas. Mas as sementes de uma planta-A produzem sempre mais plantas-A, as sementes de uma planta-B, mais plantas-B. Nesta situação, podemos predizer que tipo de planta crescerá de qual semente, apenas se soubermos de que planta veio. – É para ficarmos satisfeitos com isto; ou deveríamos dizer: ‘*Tem de [Es muß]* haver uma diferença nas próprias sementes, ou não *poderiam [Könnten]* produzir plantas diferentes; as suas histórias prévias por si só não *podem* ser a causa [*allein kann nicht die Ursache (...) sein*] dos seus desenvolvimentos futuros, a menos que as suas histórias deixem pistas nas próprias sementes?’ (...) Se eu digo: a história não pode ser a causa do seu desenvolvimento, então isto não quer dizer que eu não possa predizer o desenvolvimento a partir da história prévia, pois isso é o que eu faço. Quer antes dizer que não chamamos a *isso* a ‘ligação causal’ [*ursächlichen Zusammenhang*], que isto não é um caso de predizer o efeito a partir da causa.

E o protesto: ‘*Tem de [es muß]* haver uma diferença nas sementes, mesmo que não o descobramos’, não altera os factos, mostra antes, o quão poderoso é em nós o impulso para ver tudo em termos do esquema de causa e efeito.” (PO, pp. 372-372.)

Wittgenstein não põe em perigo a nossa maneira habitual de compreender a sequência dos acontecimentos. O que lhe interessa mostrar é que essa compreensão é desajustada, ou confusa, se pretender escarpelizar a regularidade à procura de causas – que supõe existirem graças à constância dos acontecimentos e da sua

ser a necessidade lógica (o que o leva a dizer que “[t]oda a dedução é *a priori*” TLP 5.133). Observou-se então que, por este motivo, não pode dizer-se que por algo ter acontecido, outra coisa deva acontecer necessariamente como efeito da primeira, anulando-se assim a possibilidade de podermos pensar num acontecimento como causa de outro. Assinalámos ainda de que modo o sujeito pensante e representante se revela como uma ilusão vazia, apoiando-nos na desocultação da forma real das expressões de crença, e de como isso acarreta o fim da dicotomia sujeito / objecto (devido ao desaparecimento do primeiro termo da mesma, que servia aí de garantia e causa da verdade da expressão). Como tivemos ocasião de apurar com mais detalhe, uma vez abandonada a concepção da psicologia (da alma e da vontade), a alma, entendida já como alma do mundo, ou espírito, é, para Wittgenstein, una (cf. nota 198 deste estudo)²⁴⁶.

3.3.1. “Um pensamento vem quando ‘ele’ quer”:

Retomemos o caso de Nietzsche e as suas palavras citadas acima, nas quais descreve o tipo de problemas que os filósofos recebem quando são confrontados com o *cogito* cartesiano. Um dos problemas aí enumerados, fruto da suposição da certeza imediata do ‘eu penso’, tem a ver com a ilusão do sujeito como causa dos pensamentos (*Gedanken-Ursache*): o sujeito representante, pensante, como origem e sustentáculo dos pensamentos, é algo que Nietzsche contesta, perguntando-se como podemos afirmar tal coisa se “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero [*ein Gedanke kommt, wenn ‘er’ will, und nicht wenn, ‘ich’ will*]”²⁴⁷. Esta circunstância leva-o a dizer que,

(...) é uma *falsificação* da situação dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’ [*so dass es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ‘ich’ ist die Bedingung des Prädikts ‘denke’*]. Pensa-se [*Es*

sucessão temporal homogênea. Quer dizer, Wittgenstein não aconselha o abandono da compreensão que se baseia na história prévia das coisas (“isso é o que faço”), apenas chama a atenção para a nossa tendência para extrapolar, para exagerar – para ver um ‘deve acontecer’ onde, em bom rigor, existe um ‘pode acontecer’. Na verdade, já desde o *Tractatus* que esta diferença é importante – e vai manter-se importante pois o que está em jogo é a distinção entre o que é lógico e o que é empírico, e esta é uma distinção que Wittgenstein não dispensa ao longo de todo o seu caminho filosófico.

²⁴⁶ Cf. adicionalmente a entrada de 25.3.1915 nos *Cadernos* – que citámos mais acima e da qual transcrevemos aqui apenas uma pequena parte – na qual Wittgenstein afirma que existe apenas uma alma do mundo [*Es gibt wirklich nur eine Weltseele*] a que “eu por preferência chamo *minha*-alma (...)” (Trad. modificada.).

²⁴⁷ PBM, I, §17 (trad. modificada.).

denkt]: mas que este ‘-se’ [*Es*] seja aquele antigo e célebre ‘eu’ é, para dizê-lo com moderação, apenas uma suposição, uma opinião, não é de forma alguma uma ‘certeza imediata’. Afinal com este ‘pensa-se’ já se fez muita coisa: este ‘-se’ contem já uma interpretação do processo e não pertence ao próprio processo [*Zuletzt ist schon mit diesem ‘es denkt’ zu viel gethan: schon dies ‘es’ enthält eine Auslegung des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst*]. Aqui chegamos à conclusão segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma actividade, a cada actividade pertence alguém, que é activo, em consequência —’. [*Man schliesst hier nach der grammatischen Gewohnheit ‘Denken ist eine Thätigkeit, zu jeder Thätigkeit gehört Einer, der thätig ist, folglich —’*]²⁴⁸

A evidência da autonomia dos pensamentos que se apresentam à sua vontade e não à vontade do sujeito, que não pode explicar por completo a sua manifestação, mas pode apenas recebê-los quando se manifestam, é um dos pontos em torno do qual gira a crítica nietzschiana à autonomia do ‘eu’ e à concepção do eu como origem e como propiciador de efeitos, entre os quais a certeza imediata da existência.

A falha em determinar de onde provêm os pensamentos, assenta na falsificação do processo a que chamamos ‘pensar’, mediante a nossa interpretação baseada em hábitos gramaticais que fazem preceder todas as acções de um agente – e que, no caso da actividade ‘pensar’, sem hesitarmos, identificamos com o ‘eu’. Estes hábitos – nas palavras de Wittgenstein, uma ‘mitologia depositada nas formas da nossa linguagem’ (sobre a qual teremos ainda oportunidade de dizer alguma coisa) –, encobrem e escondem um processo que tendemos a esquecer e a não questionar, sobre o qual não nos ocorre pensar, e de que o ‘eu’ como condição do pensamento, e do pensamento como processo, são já uma “interpretação” e equivalem assim também já, a uma tentativa de nomear – e de dominar – a multiplicidade do sujeito (se tivermos em conta a hipótese “da alma como multiplicidade subjectiva” e como “sociedade construída de pulsões e afectos”, a que Nietzsche se refere no §12 de *Para Além do Bem e do Mal*).

²⁴⁸ *Ibid.*, trad. modificada. Cf. adicionalmente eKGBW/NF-1885,2[103]: “Desconfiança em relação à introspecção. Não se pode determinar que um pensamento é a causa de outro pensamento. Na mesa da nossa consciência, aparece uma sucessão de pensamentos, como se um pensamento fosse a causa do seguinte. De facto, não vemos a luta que se desenrola debaixo da mesa.” [*Mißtrauen gegen die Selbstbeobachtung. Daß ein Gedanke Ursache eines Gedankens ist, ist nicht festzustellen. Auf dem Tisch unseres Bewußtseins erscheint ein Hintereinander von Gedanken, wie als ob ein Gedanke die Ursache des Folgenden sei. Thatsächlich sehen wir den Kampf nicht, der sich unter dem Tische abspielt. —*]

Peter Bornedal apresenta uma discussão interessante deste aspecto, chamando desde logo a nossa atenção para o carácter ficcional do ‘eu’ (concepção em nada longínqua da perspectiva wittgensteiniana acerca do sujeito pensante e representante no *Tractatus*), quando diz que:

O ‘eu’ não tem de facto *existência*; é uma ‘ficção’. Quando nós apesar disso o usamos para significar alguma coisa, é porque adoptamos uma convenção gramatical. Acreditamos erradamente que o modelo que conhecemos da gramática, sujeito – predicado, se aplica também ao sujeito ontológico, ‘eu’ – pensamento. Na nossa concepção do sujeito, aplicamos uma mistura de três modelos no total: sujeito – predicado, causa – efeito, e ‘eu’ – pensamento, numa confusão que degenera na falsa promessa de que eventualmente haveremos de compreender o ‘eu’ como causa unificada e substância do nosso pensar (e enquanto tal, compreender a essência da nossa subjectividade). Somos, graças a uma convenção gramatical, levados a acreditar num ‘eu’ substantivo; mas perdemos de vista que apenas acedemos ao ‘pensar’ tal como ele aparece em toda a sua fragmentação, e não como o ponto de partida unificado e nodal de todos estes fragmentos a que chamamos ‘eu’. (...) [A] divisão entre um ‘*eu ficcional*’ e o ‘*pensar verdadeiro*’, introduzida graças à aplicação da lógica gramatical do sujeito – predicado.²⁴⁹

A tentativa de domínio exercida pela nomeação (a que nos referimos acima), destaca um aspecto e torna-o o todo do processo, quer dizer, o todo da existência é visto pelo óptica do pensamento, ou melhor, o pensamento toma a parte pelo todo da existência e abstrai-a de uma série de ingredientes, da qual, em primeiro lugar, teria já que ter diferenciado o ‘pensar’, pois não poderia de outra forma identificá-lo. A primazia do pensamento deve-se a um obliterar da comparação prévia com outros estados que são postos de lado e preteridos de modo a podermos dizer “eu *sei* o que é o pensamento. Pois se já não tivesse tomado uma decisão sobre isso como poderia saber que aquilo que justamente acontece não é, talvez, ‘querer’ ou ‘sentir’? Basta, cada ‘eu penso’ pressupôr que *comparo* o meu estado presente com outros estados que conheço em mim, para assim estabelecer aquilo que ele é: devido a esta relação retrospectiva com outros ‘saberes’, o ‘eu penso’ não tem para mim, de qualquer

²⁴⁹ Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Language*, Monographie und Texte zur Nietzsche-Forschung, Günter Abel, Josef Simon, Werner Stegmaier (Hrgs.), Band 57, De Gruyter, Berlim, 2010, p. 157.

maneira, uma ‘certeza’ imediata. [*Genug, jenes ‘ich denke’ setzt voraus, dass ich meinen augenblicklichen Zustand mit anderen Zuständen, die ich an mir kenne, vergleiche, um so festzusetzen, was er ist: wegen dieser Rückbeziehung auf anderweitiges ‘Wissen’ hat er für mich jedenfalls keine unmittelbare ‘Gewissheit’.*]” (PBM, I, §16²⁵⁰)

O esquecimento de que conheço outros estados em mim, com os quais não posso deixar de comparar o pensamento para o definir, conduziram a uma purificação do pensar, que paulatinamente se separou e desenlaçou do sentir e do ser afectado, do querer e do ser impelido para alguma coisa, tornando-se a imagem da compreensão e do acesso ao mundo, e mesmo a sua causa, assente no sujeito que é *cogito*. A reflexão de Nietzsche traz à luz aquilo que ignoramos, devido ao costume gramatical e à nossa disposição para vivermos, avaliarmos e pensarmos, de acordo com ele – que, usualmente, não se revela como problemática. O problema surge quando transformamos as tentativas de domínio daquilo que apenas nos aparece de modo fragmentado, na própria coisa, por outras palavras, quando nos esquecemos do carácter ficcional das convenções de que nos servimos (e que podem bem ser úteis à vida – na medida em que organizamos de acordo com elas, o que de outro modo poderia parecer-nos caótico e impedir-nos de agir e de avançar – mas não devem ser a única perspectiva e ponto de partida para viver e pensar²⁵¹).

Acresce que, ao esquecimento da variedade tremenda de estados que o ser humano conhece em si, e que convém não obscurecer para não cair em simplificações excessivas, se juntam as coisas que não conhecemos, quer dizer, à evidência de que o pensamento não é racionalidade pura, junta-se o desconhecido, e no âmbito do desconhecido – algo que parece claro a Nietzsche – a evidência de que o homem não se conhece a si próprio, o que complica ainda mais a questão, pois mostra uma dificuldade adicional relativa à transformação do ‘eu penso’ em certeza imediata da existência do sujeito, quer dizer, na sua causa. Se não nos conhecemos a nós próprios ou se o nosso conhecimento de nós próprios não é completo, não é

²⁵⁰ Trad. modificada.

²⁵¹ Todos os estados de alma reduzidos ao pensar e todas as actividades reconduzidas a um agente, ao ‘eu’, eis algumas das consequências desse problema gramatical, que inventa uma ficção que condiciona a compreensão do ser humano – do homem real, por oposição ao homem ideal, para o qual Nietzsche reserva a imagem de uma taça da qual se *escoou* toda a vida: “(...) a taça *escoada* da sua vida... Como é que o homem, que é tão admirável enquanto realidade, como pode ser, que ele deixa de merecer respeito, contanto que deseje? Deve ele expiar o facto de ser tão eficiente como realidade? (...) O que justifica o homem é a sua realidade – ela irá eternamente justificá-lo.” [*dem ausgetrunkenen Becher seines Lebens... Der Mensch, der als Realität so verehrungswürdig ist, wie kommt es, dass er keine Achtung verdient, sofern er wünscht? Muss er es büßen, so tüchtig als Realität zu sein? (...) Was den Menschen rechtfertigt, ist seine Realität, — sie wird ihn ewig rechtfertigen. (...)*] eKGBW/GD-Streifzuege-32 (GD: *Götzen-Dämmerung* = *Crepúsculo dos Ídolos*: CI), CI, 32.

possível dizermos, eu sei quem sou: sou aquele que pensa / causa os pensamentos (o que implicaria, em bom rigor, causar-se a si próprio, na medida em que o sujeito causaria os pensamentos que garantem, por sua vez, a certeza do *cogito*).

A circunstância em que nos encontramos, enquanto seres que não se conhecem a si próprios, é esclarecida por Nietzsche no início do Prefácio de *Para Uma Genealogia Da Moral*. Vejamos:

Nós os conhecedores, desconhecemo-nos até a nós próprios [*Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst*]: e com razão. Nós nunca nos procurámos, – como poderia acontecer, que um dia nos encontrássemos? Com razão se disse: ‘onde estiver o vosso tesouro, aí está também o vosso coração’; o *nosso* tesouro está onde estão as colmeias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, nascidos insectos alados e colectores do mel do espírito, preocupamo-nos de coração apenas com uma coisa – trazer ‘alguma coisa para casa’ [*Wir sind immer dazu unterwegs, als geborne Flügelthiere und Honigsammler des Geistes, wir kümmern uns von Herzen eigentlich nur um Eins — Etwas ‘heimzubringen’*]. Quanto ao resto da vida, as chamadas ‘vivências’ [*‘Erlebnisse’*] – qual de nós dispõe ainda de seriedade suficiente? Ou de tempo suficiente? Em tais coisas, temo bem que tenhamos estado sempre algures ao ‘lado da coisa’ [*Bei solchen Sachen waren wir, fürchte ich, nie recht ‘bei der Sache’*]: – o nosso coração não está lá – e nem sequer os nossos ouvidos! [*wir haben eben unser Herz nicht dort — und nicht einmal unser Ohr!*] Como alguém divinamente distraído e absorto em si mesmo que, tendo-lhe as doze badaladas do sino do meio-dia ribombado aos ouvidos, desperta de súbito e pergunta-se a si próprio: ‘que toque terá sido ao certo?’ Também nós, por vezes, *com atraso*, esfregamos as orelhas e perguntamos admirados, perplexos, ‘que vivência foi esta ao certo?’ Ou mesmo, ‘quem *somos* nós ao certo?’ E depois contamos, com atraso, como disse, todas as doze badaladas da nossa vivência, da nossa vida, do nosso ser – ah! E perdemos-lhes a conta... Permanecemos necessariamente estranhos a nós próprios, não nos entendemos, *devemos* confundir-nos, aplica-se-nos para toda a eternidade a

frase ‘Cada um é o que está mais distante de si próprio’, – no que nos toca
não somos ‘conhecedores’...²⁵²

A superação do nosso carácter transitório (de seres aptos para o conhecimento que não possuem o “mel do espírito”), i.e., a colecta de mais auto-conhecimento, implicaria, antes de tudo o mais, reconhecer as “colmeias do nosso conhecimento”, despertar para si próprio e para a vida, ter tempo para as outras “vivências” e levá-las a sério – para de facto transformar o pólen recolhido em mel. Como o nosso coração não está com as outras vivências e se distrai a observar-se a si mesmo²⁵³ – “absorto em sim mesmo” – permanecemos, obrigatoriamente, “estranhos a nós próprios” (“*devemos confundir-nos*”): somos desconhecidos para nós próprios porque não somos só seres conhecedores, somos além disso, seres desatentos ao que

²⁵² Friedrich Nietzsche, *Para A Genealogia Da Moral, Um Escrito Polémico*, José M. Justo (trad. e notas), António Marques (Prefácio), Obras Escolhidas de Nietzsche, volume seis, Relógio D’Água Editores, Lisboa, 2000 [GM], Prefácio, 1, pp. 7-8. Cf. a propósito desta citação, a extensa análise que Stephen Mulhall dedica a esta parte do Prefácio da GM: Stephen Mulhall, “The Promising Animal: The Art of Reading *On The Genealogy Of Morality* as Testimony, I) Getting Underway”, in *The Self and Its Shadows: A Book of Essays on Individuality as Negation in Philosophy & the Arts*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 222-227. Gostaria de se salientar o facto do comentador sublinhar o nosso carácter de seres transitórios: conhecedores que não possuem conhecimento e que vivem no seu encaço constante.

²⁵³ Cf. Giuliano Campioni, “*Verso qual meta si deve viaggiare*: Lettura dell’aforisma 223 da *Opinioni e sentenze diversi di Friedrich Nietzsche*”, in *Studia Nietzscheana*, 4, 2014 (<http://www.nietzschesource.org/SN/g-campioni-2014>), nota 4, onde o autor se refere ao Prefácio, 1 da GM, para sublinhar a identificação que Nietzsche realizou dos perigos de nos observarmos a nós próprios, notando ainda que terá sido Goethe quem encorajou Nietzsche a pensar assim, ao tornar claro o benefício de conhecermo-nos a nós próprios na acção e não nas meditações. Diz Goethe:

“No presente como nos cadernos anteriores, segui o propósito de expressar como intuo a Natureza e, ao mesmo tempo, de certo modo, como me intuo a mim próprio, o meu interior, a minha maneira de ser. [...] Confesso aqui que, desde o início, a grande e bem sonante tarefa: *conhece-te a ti mesmo*, me pareceu sempre suspeita, como uma armadilha dos padres secretamente aliados, que querem confundir o ser humano, através de exigências inalcançáveis e desviá-lo da actividade do mundo exterior para uma falsa contemplação interior. O homem só se conhece a si próprio na medida em que conhece o mundo, só se dá conta dele em si próprio e de si próprio nele. Cada novo objecto, bem contemplado, abre um novo órgão dentro de nós.” Johann Wolfgang von Goethe, “Estimulação importante mediante uma só palavra espirituosa”, in Johann Wolfgang von Goethe, “Apêndice I: Breve antologia de textos de Goethe em torno da teoria da metamorfose”, in *A Metamorfose das Plantas*, Maria Filomena Molder (trad., intro., notas e Apêndices), Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1993, p. 67.

Este ensinamento goetheano era igualmente caro a Wittgenstein – que inúmeras vezes nos diz para não levarmos muito a sério o que descobrimos quando nos auto-observamos a pensar, aconselhando mesmo cuidado relativamente à nossa inclinação para nos vermos a pensar voltados para dentro de nós. Cf. e.g., Ludwig Wittgenstein, *Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia*, António Marques, Nuno Venturinha e João Tiago Proença (trad.), António Marques (intro.), Nuno Venturinha (apr. histórico-filológica), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007 [UEFP], Volume I, §459: “O grande perigo aqui é querer observar-se a si próprio.” Cf. adicionalmente: Ms 110 257: 2.7.1931, VB, p. 20, onde Wittgenstein cita Goethe para se referir à vantagem de deixar o laboratório, uma vez que hipóteses erroneamente concebidas podem constituir à partida uma falsificação, e ir para a natureza livre e sem constrangimentos “& aprender aí” [*in die Freie Natur zu gehen & dort zu lernen*]. Wittgenstein liga esta observação ao início do seu livro, ao projecto das *Investigações Filosóficas*, que, diz-nos, poderia consistir numa descrição da natureza, o que desde logo afasta o seu trabalho da introspecção pura.

se passa à nossa volta e que chegam sempre atrasados à vida (o que tem a ver com o facto de que a vida vai já sempre à nossa frente: nascemos e depois aprendemos a falar, aprendemos as palavras que podem ajudar-nos a descrever o mundo que nos rodeia, mas que, de acordo com Nietzsche – como veremos ainda neste estudo –, apenas poderão dar conta, com maior fidelidade, das gradações e dos estados mais finos²⁵⁴, se afinarmos as nossas capacidades de observação, o que passa pela tomada de consciência de que as palavras são metáforas esquecidas enquanto tal, e pelo exercício filosófico de ver a partir de muitos pontos de vista diferentes). Em continuidade com PBM, na GM, é uma mudança de perspectiva, com vista a contrariar a tendência para a simplificação e redução da vida a ideias e idealizações (inclusive acerca de nós próprios), que é requerida da nossa parte. No entanto, não só é impossível puxarmo-nos pelos nossos cabelos com os próprios braços para fora da nossa vida (para o dizermos com uma imagem simultaneamente wittgensteiniana²⁵⁵ e nietzschiana²⁵⁶), de modo

²⁵⁴ CF. a propósito PBM, §24: “O Sanctas Simplicitas! Em que estranha simplificação e falsificação vive o homem! Não podemos deixar de nos maravilhar, quando já uma vez pusemos os olhos nesta maravilha! [*Man kann sich nicht zu Ende wundern, wenn man sich erst einmal die Augen für dies Wunder eingesetzt hat!*] Como tornámos tudo à nossa volta claro, livre, ligeiro e simples! Como soubemos dar aos nossos sentidos um acesso livre a tudo o que é superficial, ao nosso pensamento um apetite divino de saltos caprichosos e de conclusões erradas! [*wie wussten wir unsern Sinnen einen Freipass für alles Oberflächliche, unserm Denken eine göttliche Begierde nach muthwilligen Sprüngen und Fehlschlüssen zu geben!*] – como, desde o início, aprendemos a preservar a nossa ignorância, uma quase inconcebível liberdade, inconsciência, imprudência, cordialidade e alegria serena da vida, para gozar a vida! [*– wie haben wir es von Anfang an verstanden, uns unsre Unwissenheit zu erhalten, um eine kaum begreifliche Freiheit, Unbedenklichkeit, Unvorsichtigkeit, Herzhaftigkeit, Heiterkeit des Lebens, um das Leben zu genießen!*] E, até agora, a ciência pôde elevar-se somente a partir destes fundamentos solidificados e graníticos da ignorância, a vontade de saber a partir do fundamento de uma vontade muito mais poderosa, a vontade de não saber, do incerto, do não verdadeiro! Não como sua oposta mas – como seu refinamento [*Und erst auf diesem nunmehr festen und granitnen Grunde von Unwissenheit durfte sich bisher die Wissenschaft erheben, der Wille zum Wissen auf dem Grunde eines viel gewaltigeren Willens, des Willens zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren! Nicht als sein Gegensatz, sondern — als seine Verfeinerung!*] Mesmo quando a *linguagem*, aqui como noutros lados, não ultrapassa a sua grosseria e continua a falar em oposições onde há apenas graus e múltiplos níveis de fineza; mesmo quando a inveterada hipocrisia da moral, que pertence agora, insuperável, à nossa ‘carne e sangue’, nos vira do avesso as palavras na boca a nós, conhecedores: aqui e ali damo-nos conta disso e rimo-nos de como é precisamente a melhor ciência que mais nos quer prender a este mundo *simplificado*, artificial de fio a pavio, devidamente poetizado, devidamente falsificado, como ela voluntariamente-involuntariamente ama o erro, pois ela, sendo viva – ama a vida! [*Mag nämlich auch die Sprache, hier wie anderwärts, nicht über ihre Plumpeheit hinauskönnen und fortfahren, von Gegensätzen zu reden, wo es nur Grade und mancherlei Feinheit der Stufen giebt; mag ebenfalls die eingefleischte Tartüfferie der Moral, welche jetzt zu unserm unüberwindlichen „Fleisch und Blut“ gehört, uns Wissenden selbst die Worte im Munde umdrehen: hier und da begreifen wir es und lachen darüber, wie gerade noch die beste Wissenschaft uns am besten in dieser vereinfachten, durch und durch künstlichen, zurecht gedichteten, zurecht gefälschten Welt festhalten will, wie sie sie unfreiwillig-willig den Irrthum liebt, weil sie, die Lebendige, — das Leben liebt!*]” (Trad. modificada.)

²⁵⁵ Cf. PPO, p. 243: “Perto da madrugada, sonhei que tinha uma longa discussão filosófica com muitos outros. Nela cheguei a uma frase que ainda sabia vagamente ao acordar: ‘Mas falemos na nossa língua materna, e não pensemos que temos de nos puxar a nós próprios do pântano pelos nossos próprios cabelos; isto era, afinal – graças a Deus – apenas um sonho. Afinal, apenas devemos remover incompreensões.’ Eu penso que esta é uma *boa* frase.” Trata-se de uma entrada do dia 11.4.1937.

²⁵⁶ Cf. PBM, §21 “(...) agarrar-se a si mesmo pelos cabelos para se arrancar do pântano do nada e introduzir-se na existência. [(...) *sich selbst aus dem Sumpf des Nichts an den Haaren in's Dasein zu ziehn.*]” A expressão tem

a tê-la toda à nossa frente diante dos olhos, como tendemos a não realizar a tentativa – que permitiria já um alargamento de horizontes, um saber-se desconhecedor mas apto para voar de vivência em vivência, de maneira a recolher a matéria-prima para fabricar o nosso tesouro. Quanto a este último ponto, quer dizer, quanto ao facto de não chegarmos a tentar levar a cabo a tarefa, não devemos esquecer que o autor que se nos dirige nestas linhas, está, em relação aos seus leitores, um passo mais adiante – podendo por isso mesmo tentar elucidar-nos quanto à nossa situação presente e disposição habitual²⁵⁷. Nietzsche já ouviu as doze badaladas do meio-dia, e, desde o seu *Zarathustra* – ou melhor, desde a sua *Gaia Ciência* – que tenta acordar-nos do torpor em que nos encontramos, com um grande anúncio (que demorará ainda a chegar aos ouvidos dos homens, apesar de terem sido eles os autores do facto anunciado – referimo-nos à morte de Deus e ao §125 do Livro Terceiro da *Gaia Ciência*) –, capaz de nos fazer esfregar as orelhas e realizar aquelas perguntas que enuncia no Prefácio da *Genealogia* (anúncio ao qual se junta a partilha do conhecimento daquilo que pode fazer-nos voltar de vez para a vida ou renunciar a ela na sua totalidade: *o eterno retorno*²⁵⁸).

a ver com a história do Barão Münchhausen – que Nietzsche menciona neste parágrafo – que se puxou a si próprio, e ao cavalo em que estava sentado, pelos seus cabelos para fora de um pântano. (A história do Barão dá um dos nomes – *Trilema de Münchhausen* – pelo qual o problema epistemológico, de se provar uma verdade ou princípio sem cair em regressão infinita, ou circularidade, ou na aceitação de preceitos tácitos como solo e fundamento, é conhecido.)

²⁵⁷ Se o autor do *Tractatus* aconselha o silêncio relativamente ao que foi superado, Nietzsche, por seu turno, considera que se pode apenas falar daquilo que já se tem atrás de si – contudo, é certo, onde não podemos manter silêncio (tal como Wittgenstein também não pôde manter silêncio, tendo publicado o livro) – como diz na abertura do Prólogo de *Humano, Demasiado Humano II* (*Menschliches, Allzumenschliches II* [MA-II]): “Deveríamos falar apenas onde não podemos manter-nos em silêncio; e falar apenas, daquilo que *superámos*, – tudo o resto é conversa, ‘literatura’, falta de educação. [*Man soll nur reden, wo man nicht schweigen darf; und nur von dem reden, was man überwunden hat, — alles Andere ist Geschwätz, „Litteratur“, Mangel an Zucht.*] Os meus escritos falam só das minhas superações: ‘eu’ estou neles, com tudo o que me era inimigo, *ego ipsissimus* [no meu próprio ser], aliás, se uma mais orgulhosa expressão é permitida, *ego ipsissimum* [no meu ser mais próprio/ íntimo / interior]. Adivinha-se: tenho já muito – *abaixo* de mim... Mas foi sempre primeiro preciso tempo, recuperação, afastamento, distância, antes do desejo despertar em mim para esfolar, explorar, expor, ‘exibir’ (ou como lhe queiramos chamar), em prol do conhecimento, o que vivenciei e sobrevivi, algum facto meu ou destino. [*Meine Schriften reden nur von meinen Ueberwindungen: „ich“ bin darin, mit Allem, was mir feind war, ego ipsissimus, ja sogar, wenn ein stolzerer Ausdruck erlaubt wird, ego ipsissimum. Man erräth: ich habe schon Viel — unter mir... Aber es bedurfte immer erst der Zeit, der Genesung, der Ferne, der Distanz, bis die Lust bei mir sich regte, etwas Erlebtes und Ueberlebtes, irgend ein eigenes Factum oder Fatum nachträglich für die Erkenntniss abzuhäuten, auszubeuten, blosszulegen, „darzustellen“ (oder wie man’s heissen will).*]” eKGB/MA-II-Vorrede-1

²⁵⁸ Cf. §341 do Livro Quarto da *Gaia Ciência*.

3.3.2. Psicofisiologia (vs. paralelismo psicofísico):

De ora em diante – após a identificação da falsificação inerente à ideia de um ‘eu’ uno, simples e imutável²⁵⁹ –, as hipóteses de novas concepções de alma de que a psicologia deverá ocupar-se, não devem despedir a reflexão da alma como uma comunidade, como uma organização ou relação de pulsões e afectos²⁶⁰, portanto, algo de semelhante, ou mesmo em

²⁵⁹ Sobre a crítica de Nietzsche à compreensão do sujeito como algo simultaneamente uno e simples, cf. Nuno Nabais, “The Individual and Individuality in Nietzsche”, in *A Companion to Nietzsche*, Keith Ansell Parson (ed.), Blackwell Publishing, Oxford, UK, 2006, sobretudo, pp. 87-88. O autor sublinha, entre outros aspectos importantes, um aspecto que poderá contribuir para a presente reflexão, e que diz respeito ao abandono das hipóteses de “átomo” e de “coisa” como unidades últimas da realidade, e à hipótese de “*quanta* dinâmicos” como nova possibilidade para dar conta da individualidade: “A estes ‘*quanta* dinâmicos’ Nietzsche dá o nome de vontade de poder; eles são o elemento primordial do universo, a sua homogeneidade dinâmica, o mar de forças do qual se eleva a individuação.” (P. 88.)

²⁶⁰ Sobre as pulsões e os afectos no pensamento de Nietzsche, cf. Patrick Wotling, *Le Vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses, Ed. Paris, 2001, pp. 7-8. Patrick Wotling observa que a noção de ‘afecto’ é um dos traços essenciais da reflexão de Nietzsche que visa “criticar o primado da razão e o reconhecimento do privilégio da sensibilidade”, recuperando-a da tradição e renovando-a na sua filosofia. O autor sublinha que o afecto se caracteriza, num primeiro nível, pelo seu “grau de vivacidade”, como uma das mais violentas forças naturais. Em segundo lugar, refere-se o comentador às pulsões – e aos instintos – como termos próximos do afecto, mas sublinha neste último a sua dimensão inconsciente, notando ainda que a afectividade tem a ver com a regulação das condições favoráveis a um certo “tipo de sistema pulsional”, mediante a atracção e a repulsa. “Em última análise”, diz-nos Wotling, os afectos são “expressões particulares da vontade de poder” – expressões do seu desenvolvimento, ou seja, desenvolvimentos da vontade de poder enquanto “forma primitiva do afecto”. Em terceiro lugar, Wotling caracteriza os afectos no âmbito do valor, dizendo que aí traduzem a actividade interpretativa que se articula na avaliação que regula “a actividade de um tipo vivo determinado”, ou no “processo de selecção e retenção próprios de uma forma de vida específica”. É graças a este aspecto que, segundo Wotling, para Nietzsche, “todas as interpretações (...) construídas pelos vivos se podem definir como linguagem figurada (*Zeichensprache*) dos afectos.” É também graças a este aspecto que, de acordo com o autor, Nietzsche liga os afectos à moral, que é como uma linguagem figurada dos afectos (por seu lado, os afectos eles próprios constituem uma linguagem figurada das funções de tudo o que é orgânico), motivo pelo qual, poderíamos dizer, assinala e mostra os afectos em jogo numa determinada moral, permitindo-nos a nós avaliar se eles são sintomas de uma vontade que procura intensificar-se, ou, pelo contrário, de uma vontade que procura os meios de se “voltar contra a sua própria intensificação”. Em último lugar na sua análise, Wotling refere um tipo específico de afecto: o afecto de comando (cf. PBM, I, §19: “o querer não é apenas um complexo de sentimentos e pensamentos, mas é ainda, antes de mais, um *afecto*: trata-se, na realidade, do afecto de comando.”). Salienta o facto de se tratar de algo extremamente importante na reflexão nietzschiana, pois, na medida em que diz respeito à emissão de uma ordem, “este aspecto pode definir-se como a percepção das relações de poder de uma dada estrutura pulsional (...) [o] ponto capital a este respeito é sem dúvida, que a noção de afecto permite a Nietzsche resolver o problema da comunicação pulsional e de mostrar que as pulsões se apercebem e avaliam umas às outras” – Wotling termina dizendo-nos que isto torna visível que, o que Nietzsche tem para nos mostrar acerca das pulsões, é ininteligível no âmbito de um modelo do género da monadologia. Gostaríamos de partir deste último aspecto para notarmos agora nós que, de facto, em PBM, I §19, a caracterização do afecto de comando pressupõe a convivência da ordem e da obediência no mesmo organismo, i.e., de estados variados mas simultâneos da vontade (“[u]m homem que *quer* ordena, em si mesmo, algo que lhe obedece, ou que ele crê que lhe obedece”), que são ofuscados pelo “conceito sintético de ‘eu’”, i.e., pelo conceito simples e uno do sujeito e da alma, que conduz ainda à ilusão de que “a vontade é *suficiente* para desencadear a acção. Porque, na maioria dos casos, algo só foi querido porque era *esperado* o efeito de comando, quer dizer, a obediência e, portanto, a acção, esta *aparência*, traduziu-se no sentimento de existir como que a *necessidade do efeito*.” (PBM, I, §19) Encerra-se nestas linhas uma crítica à causalidade, à ilusão de uma ligação necessária da nossa vontade, enquanto causa, ao efeito desejado (crítica esta que não deixa de considerar a regularidade, a maioria dos casos, como ponto de partida para a generalização e salto para a *necessidade do efeito*) – a afinidade com a crítica wittgensteiniana à ideia de causalidade (que exclui qualquer ligação causal fora da lógica, e sobre a qual já nos debruçámos) encontra aqui um ponto de apoio, e, assim, igualmente, a questão com que principiámos este excuro está aqui

continuidade, com a vida e o mundo, cuja essência não é da ordem da fixidez e da invariabilidade. Bem pelo contrário: Nietzsche caracteriza o mundo, a vida e o sujeito, de acordo com a hipótese da *vontade de poder*:

Os fisiólogos deveriam reflectir antes de postularem o impulso de autoconservação como impulso cardinal de um ser orgânico [*Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen*]. Acima de tudo, uma coisa viva quer manifestar a sua força – a própria vida é vontade de poder – : a autoconservação é apenas umas das *consequências* indirectas e mais frequentes disso. – Em resumo, aqui como em toda a parte, atenção aos princípios teleológicos *superfluos*! – tal como é o caso do impulso de autoconservação [*Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen — Leben selbst ist Wille zur Macht —: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon. — Kurz, hier wie überall, Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Principien! — wie ein solches der Selbsterhaltungstrieb ist*]. (PBM, I, §13.²⁶¹)

implicada, uma vez que ambos os filósofos rejeitam posições com um fundo cartesiano, apoiando-se e desenvolvendo uma reflexão que não vê o mundo sob o ponto de vista exclusivo da causalidade.

²⁶¹ Trad. modificada. Cf. também eKGWB/NF-1885,38[12], que citamos a seguir: “E sabeis também o que é o ‘mundo’ para mim? Posso mostrar-vo-lo no meu espelho? Este mundo: um monstro de força, sem começo, sem fim, uma fortaleza de força fixa, que não aumenta e que não diminui, que não se consome mas que apenas se transforma, como todo invariavelmente grande, um governo da casa sem gastos nem perdas, mas também sem incrementos nem ganhos, fechado no ‘nada’ como nas suas fronteiras, nada misturado, desperdiçado, nada extenso infinitamente, antes força determinada num espaço determinado, e não um espaço que fosse ‘vazio’, mas, em vez disso, como força em toda a parte, como jogo de forças e ondas de força simultaneamente uma e ‘muitas’, acumulando-se aqui e simultaneamente reduzindo-se ali, um mar de forças em si mesmas tempestuosas e caudalosas, transformando-se eternamente, recorrendo eternamente, com anos inumeráveis de retorno, com uma maré cheia e uma maré vazia das suas formas, arremessando-se das mais simples para as mais complicadas, do mais silente, mais rígido, mais frio, até ao mais tórrido, mais selvagem, mais auto-contraditório, e depois novamente da plenitude retorna para a simplicidade, do jogo do desacordo regressa até ao prazer da reconciliação, afirmando-se ainda a si próprio nesta igualdade das suas trajectórias e anos, abençoando-se a si próprio como o que deve eternamente regressar, como um devir que não conhece saturação, nem fastio, nem fadiga – : este é o meu mundo dionisíaco do eterno criar-se a si próprio, do eterno destruir-se a si próprio, este mundo arcano de deleites duplos, este o meu para além do bem e do mal, sem alvo, a não ser que haja alvo na ventura do ciclo, sem vontade, a não ser que tenha boa vontade o anel que sobre si próprio roda, – quereis um nome para este mundo? Uma *solução* para todos os vossos enigmas? uma *luz* também para vós, os mais secretos, os mais fortes, os mais destemidos, os mais nocturnos? – *Este mundo é vontade de poder – e nada para além disso!* E também vós sois vontade de poder – e nada para além disso.” [*Und wißt ihr auch, was mir ‘die Welt’ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom ‘Nichts’ umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo ‘leer’ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und ‘Vieles’, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich*]

Tendo em conta a continuidade de que falávamos, a separação do sujeito e da alma do corpo perde inteligibilidade, torna-se opaca e uma fraca hipótese para dar conta de um organismo vivo, enquanto tal um todo múltiplo, no qual várias vozes convivem (como vimos ser o caso graças ao afecto de comando de que Nietzsche fala, e que permite explicar a comunicação e o equilíbrio entre as pulsões que ordenam e as que obedecem), na tentativa de manifestar a sua força. Precisamente a manifestação de força, o que “acima de tudo” impulsiona “uma coisa viva”, está no cerne da transformação do ponto de vista mediante o qual se perspectiva o sujeito, conduzindo ao abandono do ‘eu’ como mónada simples, pensativa, que produz pensamentos e se conhece a si própria como ser pensante, num ponto de vista que possa verdadeiramente tentar entender o jogo a-teleológico de forças que, ao jogar-se em cada organismo vivo, pode bem ter a autoconservação como consequência, mas não como finalidade, motivo pelo qual a unidade do sujeito não equivale ao resultado de uma operação de representação do mesmo, mas terá em vez disso a ver com o governo de um todo, de “uma sociedade construída de pulsões e afectos”, para o qual a causalidade não desempenha o bom papel heurístico, devendo dar lugar à vontade de poder como princípio para compreender a alma.

Se afirmámos antes que, de ora em diante, a psicologia deve ter em conta a possibilidade de entender a alma de outro modo – incluindo a possibilidade da alma enquanto “multiplicidade subjectiva” – devemos no entanto agora corrigir o que tínhamos dito e falar não já de uma psicologia, mas de uma fisiologia²⁶² (aliás, é aos fisiólogos que Nietzsche se

selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt —: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlischen? — Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!] Em consonância com este fragmento póstumo podemos dizer que o mundo e a vida, não são apenas caracterizados de acordo com a vontade de poder por Nietzsche, como afirmámos mais acima, sendo, eles próprios, vontade de poder.

²⁶² Para um aprofundamento do que significa a fisiologia em Nietzsche, cf. Scarlett Marton, “Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca”, in *Cadernos Nietzsche*, 25, São Paulo, 2009, pp. 53-81. A autora toma entre mãos “Dos Desprezadores do Corpo”, de *Assim Falava Zaratustra* (cf. Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, Obras Escolhidas de Nietzsche, volume quatro, Paulo Osório de Castro, trad., António Marques, Prefácio, Relógio D’Água Editores, Lisboa, 1998 [ZA], pp. 38-40), para configurar a crítica de Nietzsche à noção de sujeito e esclarecer em que consiste a fisiologia para o filósofo. Scarlett Marton diferencia os vários

dirige em PBM, I, §13), ou melhor, de uma psicofisiologia, uma vez que a nova psicologia não poderá deixar de ter em conta o corpo – pois é apenas mediante o corpo, enquanto todo diferenciado e acordo obtido através da regulação que a afectividade articula (um processo de selecção e retenção de pulsões, uma comunicação viva que visa o crescimento, o desenvolvimento e o equilíbrio de forças), que é possível falar-se da alma, após o afastamento da concepção atomística da mesma²⁶³.

sentidos em que Nietzsche fala da alma nesse texto, por exemplo, como palavra a despedir se for entendida de acordo com a tradição metafísica, ou como nome para algo no corpo, ou ainda para se referir “aos ínfimos elementos que constituem o organismo.” Da relação entre os termos ‘alma’ e ‘corpo’, a autora chega a um terceiro termo: a consciência. Não fazendo uma síntese dos outros dois, mas notando, no entanto, que a consciência (que era, na linguagem tradicional filosófica que Nietzsche visa inverter, sinónimo de ‘alma’) reside no corpo, que é o seu “órgão de direcção”, e que é por este motivo que o filósofo a inclui também “no quadro das considerações fisiológicas”. Em resumo, alma e consciência já não serão nomes para algo separado do corpo, mas para realidades intimamente vinculadas ao corpo, integradas no corpo.

A análise do termo ‘corpo’ no ZA de Nietzsche, apresentada pela autora, faz parte da sua elucidação pormenorizada do que Nietzsche entende por fisiologia. Vejamos mais um dos traços da sua análise e caracterização do termo que podem auxiliar-nos: superada a dualidade alma / corpo, o corpo passa a ser o que integra a alma, “de sorte a não se ter mais dois e sim apenas um. Importa notar, porém, que este um é múltiplo. Afinal, que é o corpo? Ora, ele não é um aglomerado de órgãos, tecidos e células, cuja natureza se mostra nas estruturas anatómicas; tampouco é a sede de sentimentos e pensamentos, que emergem e interagem, concebidos segundo o modelo da consciência; e, menos ainda, é a combinação dos dois registos. Ao contrário, o corpo consiste em impulsos que, agindo e resistindo uns em relação aos outros, fazem surgir diversas configurações e assumem várias formas de coordenação e conflito, organização e desintegração. Numa palavra, é um complexo de impulsos em luta permanente.” A seguir a esta caracterização do corpo, Scarlett Marton conclui que a mesma equivale a uma “concepção dinâmica do corpo”. Gostaríamos de acrescentar a isto que, este dinamismo do corpo é um aspecto da continuidade que a hipótese da vontade de poder afigura existir entre o corpo, o mundo e a vida. (Voltar-se-á a isto.) Cf. também, Scarlett Marton, *Nietzsche: Das Forces Cósmicas aos Valores Humanos*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1990, sobretudo pp. 29-66.

²⁶³ Quanto ao afastamento desta concepção, temos de considerar um aspecto adicional sobre o qual ainda não nos debruçámos e que tem a ver com a sua origem numa explicação mecanicista que é redutora: Richard Shacht (cf. Richard Shacht, *Nietzsche*, Routledge, London & New York, 1983, pp. 169-186) analisa o modo como Nietzsche desconstrói o erro metafísico de supor como real, apenas aquilo que é contável numa série ou mensurável quanto ao seu peso ou quanto à velocidade do seu movimento, por outras palavras, apenas aquilo que é calculável – razão à qual a hipótese do ‘átomo’ (enquanto unidade, simples e passível de ser quantificada, graças à igualdade a que a abstracção da quantidade conduz), deve o seu sucesso. Shacht nota que as noções de ‘átomo’ e de ‘movimento’ se aliam na concepção mecanicista e que isso deriva do facto da visão e do tacto terem tido primazia sobre os outros sentidos, na medida em que propiciaram a alienação das qualidades e o ficar-se pela quantidade. Shacht observa então que esta noção de movimento é substancialmente diferente do dinamismo inerente à compreensão do mundo como vontade de poder – é uma sua redução, operada pela visão e pelo tacto, que simplificam um processo dinâmico ao vê-lo de uma óptica que exclui outros modos de acesso ao mundo. Na explicação mecanicista do mundo, às duas noções de ‘átomo’ e de ‘movimento’, junta-se, como fundamental, a ideia de causalidade: a explicação que concebe o mundo apenas através da visão e do tacto, abre caminho a uma soma de unidades calculáveis às quais se alia a ideia de que umas causam as outras (que são seus efeitos) – a actividade de pensar reduzida a pensamentos que se seguem uns a outros, por exemplo, num mundo mecanicista, é o efeito da unidade simples a que se chama sujeito (reduzido a ser pensante). Cf., a este respeito, Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Maria Helena de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida, Maria Encarnação Casquinho (trad.), Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche, volume três, Relógio D’Água Editores, Lisboa, 1998 [GC], §373: “(...) Que a única interpretação do mundo justificável seja aquela que *vos* [homens da ciência] justifica, segundo a qual se pode, cientificamente, na *vossa* opinião (quereis dizer na verdade *mecanicamente*?) investigar e continuar a trabalhar, uma interpretação que permite contar, calcular, pesar, ver e tocar e nada mais (...).”

A psicofisiologia de Nietzsche parte, assim, de algo diferente do paralelismo psicofísico de que Wittgenstein fala nos seus *Cadernos*, e que, como pudemos já observar, não abdica de uma concepção de alma una (o que, como tivemos também já oportunidade de referir, é diferente de supor a existência de um sujeito representante / pensante – hipótese que rejeita veementemente). Por este motivo, a maneira como Nietzsche considera que se deva reflectir acerca da alma no interior de uma psicofisiologia, que a integra como múltipla na multiplicidade do corpo, é distante da proposta wittgensteiniana (o que se liga ao que considerámos ser o caminho divergente que cada um dos dois filósofos segue no seu anti-cartesianismo – pelo que, sim, podemos dizer que Nietzsche é um precursor de Wittgenstein no que concerne à rejeição do *cogito*, mas não podemos concluir que o pensamento de ambos coincida aí totalmente).

Nietzsche, como nos recorda Scarlett Marton, considera que a consciência é um ‘órgão de direcção’ do corpo e que, tal como a alma, reside aí: alma e consciência estão intimamente vinculadas ao corpo, como pudemos ver com o auxílio da autora – existindo aí, não só um paralelismo psicofísico, mas continuidade²⁶⁴, um *continuum* (para usarmos a expressão preferida por Günter Abel na sua análise da consciência em Nietzsche, à qual dedicaremos a nossa atenção a seguir²⁶⁵) entre o mundo, a vida, a alma, a consciência, e o corpo. Günter Abel chama a atenção para isto mesmo quando diz que “aquilo de que nós precisamos é de um ponto de vista não dualista. E Nietzsche providencia uma tal concepção. Apresenta um

²⁶⁴ É devido a esta continuidade que afirmávamos há pouco que a proposta nietzschiana se afasta do paralelismo psicofísico que Wittgenstein supõe, nos *Cadernos*, como hipótese para compreender a fisionomia que reconhece no seu próprio corpo e no resto do mundo – que expressam já o espírito (graças à relação de cada coisa com a vontade) –, pois aí trata-se do seu ponto de vista singular que vê de uma determinada maneira a partir do seu ponto no campo visual e que, por assim dizer, empresta a própria expressão ao que vê à sua volta no mundo. Não poderíamos falar de uma separação entre corpo e alma em Wittgenstein – uma vez que o corpo expressa já a alma – mas alargar o paralelismo de que fala como hipótese para compreender a expressão do espírito no seu corpo e no resto do mundo, a um *continuum* alma / corpo / consciência, operaria já um nivelamento da posição de Wittgenstein na altura em que escreve o seu TLP, com a de Nietzsche. Teríamos de esquecer-nos de tudo o que Wittgenstein diz acerca do sujeito volitivo e metafísico que acede ao espírito mediante uma adesão ao que o mundo é – de tal modo que a sua vontade e o que o mundo é fazem contacto (como tivemos oportunidade de mostrar, esta adesão liga-se ao solipsismo que coincide com o realismo, e que concebe o sujeito como um ponto sem extensão com a realidade toda coordenada com ele). Em Nietzsche, a continuidade corpo / alma / consciência é diferente: a alma é múltipla, integrada na multiplicidade do corpo, e a consciência é o ápice de uma ‘inteligência’ contínua – é diferente do reconhecimento do espírito, da alma (una) do mundo, em cada coisa conhecida, resultante de um acordo da vontade com a necessidade, com os acontecimentos do mundo que são independentes do sujeito.

²⁶⁵ E que é de facto utilizada por Nietzsche. Cf. GC, §112, em que Nietzsche se refere ao *continuum* que temos à nossa frente, e no qual causa-efeito e movimento são supostos por nós para explicarmos as relações e as mudanças de que nos damos conta: “Causa e efeito: talvez não haja nunca uma tal dualidade. Na verdade, temos à nossa frente um *continuum*, de que isolamos algumas partes, da mesma maneira que, num movimento, nos apercebemos apenas de pontos isolados e, portanto, não vemos na realidade esse movimento, mas deduzimos que existe.”

espectro contínuo (...). O orgânico surge (...) como o estágio de desenvolvimento preparatório contínuo da consciência. O mundo de Nietzsche é um mundo de (...) relações –*continuum*.”²⁶⁶ Aquilo a que normalmente chamamos consciência, é o culminar da consciência que se estende pelo mundo todo, num *continuum* de relações que se articulam num processo interpretativo: de acordo com o autor, para Nietzsche, este processo, à partida, pressupõe e consiste em “actividade inteligente (no sentido mais lato)”, como “‘identificar’, ‘localizar’, ‘aperceber’, ‘demarcar’, ‘classificar’, e ‘estimar’.”²⁶⁷ Ainda segundo o autor, Nietzsche considera a consciência (no sentido usual), uma pequena parte do humano e, portanto, algo superficial²⁶⁸. É de uma malha de relações que, em última análise, extraímos aquilo a que chamamos consciência – e é também mediante aquelas actividades, enunciadas pelo autor, que realizamos essa extracção.

3.3.3. A “vontade fundamental do espírito”:

Isto traz-nos de volta a um problema que principiámos, mais acima, a abordar, e que diz respeito à gramática e ao facto de aí estarem sedimentadas formas de superfície, i.e., formas que permitem lidar com o *continuum* tremendo de relações que constituem o mundo e

²⁶⁶ Günter Abel, “Consciousness, Language, and Nature: Nietzsche’s Philosophy of Mind and Language” in *Nietzsche On Mind And Nature*, Manuel Dries, P. J. E. Kail (eds.), Oxford University Press, Oxford, UK, 2015, p.40.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Cf. eKGWB/NF-1885,1[20] “Todos os nossos motivos conscientes são fenómenos de superfície: por trás deles está a luta dos nossos impulsos e estados, o combate pelo domínio.” [— *Alle unsere bewußten Motive sind Oberflächen-Phänomene: hinter ihnen steht der Kampf unserer Triebe und Zustände, der Kampf um die Gewalt.*] . Cf. ainda, eKGWB/NF-1885,1[61]: “Tudo aquilo que vem à consciência, é apenas o último elo de uma cadeia, uma conclusão. Que um pensamento tenha sido a causa imediata de um outro pensamento, é apenas aparência. As verdadeiras associações dos acontecimentos jogam-se abaixo da nossa consciência: as séries e sucessões de pensamentos e sentimentos, etc., são sintomas dos verdadeiros acontecimentos! — Atrás de cada pensamento está um afecto. Cada pensamento, cada sentimento, cada vontade, não nasce de um impulso determinado, mas é antes uma totalidade de estados [*Gesamtzustand*], a superfície total de toda a consciência, e resulta de uma fixação e determinação imediata de poder de todos os impulsos que nos constituem — i.e. o impulso que prevalece agora como o que lhe obedece ou desobedece. O próximo pensamento é um sinal de como se deslocou entretanto toda a localização de poder.” [*Alles, was ins Bewußtsein tritt, ist das letzte Glied einer Kette, ein Abschluß. Daß ein Gedanke unmittelbar Ursache eines anderen Gedankens wäre, ist nur scheinbar. Das eigentlich verknüpfte Geschehen spielt < sich > ab unterhalb unseres Bewußtseins: die auftretenden Reihen und Nacheinander von Gefühlen Gedanken usw. sind Symptome des eigentlichen Geschehens! — Unter jedem Gedanken steckt ein Affekt. Jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Wille ist nicht geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein Gesamtzustand, eine ganze Oberfläche des ganzen Bewußtseins und resultirt aus der augenblicklichen Macht-Feststellung aller der uns constituirenden Triebe — also des eben herrschenden Triebes sowohl als der ihm gehorchenden oder widerstrebenden. Der nächste Gedanke ist ein Zeichen davon, wie sich die gesamte Macht-Lage inzwischen verschoben hat.*]

a vida. Como havíamos dito, o problema surge quando nos esquecemos de que essas formas são convenções, e reside, portanto, na possibilidade de as tomarmos pela realidade e de não mais olharmos para o que está diante de nós – por outras palavras, o busílis reside na conformação. Essas formas necessariamente abstraem, seleccionam e retêm algumas especificidades em detrimento de outras. Enquanto tal, constituem o resultado da acção de afectos que visam exercer a sua força – organizadora e invariavelmente redutora. Acima, em nota, transcrevemos o §24 de PBM com vista a ilustrar o facto de que a linguagem dificilmente ultrapassa a “grosseria” de dar conta apenas de oposições, onde, em rigor, existem subtis gradações e múltiplos “níveis de fineza”. Nietzsche refere-se aí à vontade de não saber como um “refinamento” da vontade, um extremo, e não uma oposição da mesma. Identifica então a ciência como a actividade que melhor nos aprisiona e mais nos quer prender a um mundo simplificado, “devidamente poetizado” (ou condensado, *gedichteteten*) e falsificado. Sendo viva – e amando por isso a vida, como diz Nietzsche – a ciência torna tudo à sua volta mais simples, com vista a gozar a vida; vivemos, graças a ela, na “inconsciência” e “imprudência”, deleitando-nos numa liberdade “quase inconcebível” (que ignora a luta de forças que, de facto, governa a vida). Nietzsche acrescenta um ponto de exclamação ao aparte “para gozar a vida”; com efeito, apreciar a vida, perceber que ela tem uma variedade multiforme, requer um outro tipo de refinamento que não é equivalente à precisão das palavras científicas, mas tem antes a ver com a multiplicação de perspectivas, com ver as coisas de muitos lados diferentes e mesmo de uma perspectiva mais alta e desafogada (iremos demorar-nos sobre este exercício de visão mais à frente neste estudo). Como dizíamos, isto reclama outro tipo de refinamento, uma maneira diferente de pensar a precisão que, ao invés de consistir em definir com traços exactos e desenhar fronteiras bem demarcadas, se esforça por uma visão de conjunto, capaz de superar as oposições estanques e fazer jus à subtileza ínfima das coisas. Neste sentido, o mundo condensado da ciência é bem diferente da condensação propiciada pela congregação dos vários pontos de vista possíveis sobre uma coisa. Quer dizer, na medida em que ama a vida e quer viver, a ciência, “voluntariamente-involuntariamente” fabrica o erro que possibilita lidar com a grande multiplicidade, de modo a poder abarcá-la, de maneira que a vontade de saber se edifica já nos detritos endurecidos de uma tendência para ignorar que Nietzsche apelida de “vontade fundamental do espírito”:

Aquilo que comanda e a que o povo chama ‘espírito’ quer ser dominador e sentir-se senhor, em si e à volta de si, tem a vontade de ir da multiplicidade à unidade, uma vontade de ligar e unir, uma vontade que

procura o domínio e domina efectivamente. As suas necessidades e faculdades são as mesmas que os fisiólogos descobrem em todos os que vivem, crescem e se multiplicam. O poder do espírito em se apropriar do que lhe é estranho, manifesta-se numa rigorosa tendência em assemelhar o novo e o antigo, em simplificar o complexo, em não reparar no que é completamente contraditório, ou em pô-lo de lado; da mesma forma acentua e salienta arbitrariamente, ou falsifica, determinados traços e linhas, em tudo o que lhe é estranho, em cada pedaço do ‘mundo exterior’. (PBM, §230)

Aquela tendência para ignorar, que se exerce mediante “saltos caprichosos” que conduzem a “conclusões erradas”, manifesta-se no movimento da multiplicidade à simplicidade, no salto sobre o diferente de modo a ligar e unir tudo, como se tudo fosse igual, tratando o novo como velho, o que se contradiz como se concordasse – ou simplesmente pondo de lado o que é conflituoso –, fazendo, por outro lado, sobressair “determinados traços e linhas”, sempre com o intuito de exercer o seu domínio como “todos os que vivem, crescem e se multiplicam”. Esta “vontade fundamental do espírito”, enquanto refinamento ou extremo da vontade, é impelida a ocultar o jogo mais sério, optando não saber de maneira a “gozar a vida”, expressando-se num impulso “aparentemente oposto” ao saber, mas que é na verdade o cúmulo de um afecto que comanda, portanto, (da mesma) vontade de poder²⁶⁹.

²⁶⁹ Que é sempre a mesma, mas que se desenvolve, como vimos – “como força em toda a parte, como jogo de forças e ondas de força simultaneamente uma e ‘muitas’, acumulando-se aqui e simultaneamente reduzindo-se ali” –, em vários afectos, que ao lutarem entre si se equilibram resultando num acordo de multiplicidades que corresponde ao domínio do afecto de comando.

Façamos agora nós a tentativa de simplificar o que temos estado a expor, com a ajuda de Peter Bornedal (*The Surface and the Abyss*), que traça o desenvolvimento da reflexão acerca da vontade de saber, e da aparentemente oposta vontade de não saber enquanto manifestações da vontade de poder, na filosofia de Nietzsche. Peter Bornedal começa por dizer que existem 3 estádios do desenvolvimento humano (baseando-se para tal nos §§ 110, 111 e 354 da *Gaia Ciência*): o primeiro estádio de desenvolvimento, que o autor apelida de pressuposição de uma pré-história humana, é pré-conceptual, pré-categorico: a flora e a fauna, “de cada vez que são contempladas aparecem na sua própria assombrosa individualidade, e aqueles humanos que eventualmente desenvolvem uma capacidade intelectual para a abstracção ganham com isso uma *vantagem* selectiva. (...) Estes humanos (...) pertencem ao segundo estádio. (...) [O]s superficiais começam a esquematizar, quer dizer, a falsificar.” Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss*, pp. 284-285. O autor nota então, com o auxílio do §111 da *Gaia Ciência*, como a lógica serviu aqueles que tinham de lidar com a grande variedade do mundo, permitindo-lhes dominar o que de outro modo seria caótico e poria em risco a sobrevivência: “a lógica pode ser vista como o resultando de certos *erros* básicos, que, contudo, a espécie humana teve de cultivar para benefício da sobrevivência. Ver o mundo (...) sem grande sentido do detalhe, numa aproximação imperfeita, *isto, foi recompensado* com a sobrevivência. (...) As suas verdades diminuem o mundo, mas as suas verdades são necessárias; (...) ganham controlo sobre um mundo em fluxo. É só no terceiro estádio que encontramos a crise nietzschiana. Aqui encontramos a entrada da metafísica e da religião: o começo de uma crença embaraçada na verdade. Neste último estádio, a busca da verdade torna-se uma ocupação intelectual, reservada a filósofos e padres. (...) A ‘verdade’ é originalmente equivalente ao que preserva e promove a vida, e este conteúdo original mantém-se em conceitos modernos de verdade, embora em formas apenas esboçadas. Em Nietzsche, ‘verdadeiro’ e ‘falso’ já não são qualidades abstractas e universais: em vez disso, o que preserva e promove a

3.3.4. O “ideal ascético”:

“Esta mesma vontade é servida por um impulso do espírito aparentemente oposto, uma súbita decisão pela ignorância, pelo isolamento arbitrário, um fechar das suas janelas, uma íntima negação de certas coisas, um não querer ficar na expectativa, uma atitude de defesa em relação a muitas coisas que se podem saber, uma satisfação com a escuridão, com os horizontes limitados, um consentimento e uma aprovação da ignorância. Tudo isto se lhe tornou necessário, de acordo com o grau da sua força afirmativa, da sua ‘força digestiva’, para o dizermos com uma imagem – pois, na verdade, o espírito assemelha-se o mais possível a um estômago.” (PBM, §230)

Começamos pela última linha de maneira a clarificar que a vontade, como ela se expressa no impulso para não saber, tornou certas coisas necessárias à vida e ao gozo da vida, que não prescinde então de se defender “em relação a muitas coisas”, que não quer “ficar na expectativa”, pois perdeu em parte a sua “força digestiva” (o que trouxe consequências: “satisfação com a escuridão, com os horizontes limitados”), tendo-se transformado, enquanto espírito-estômago, num estômago doente que se nutre de apenas algumas “experiências”, por não suportar já experimentar outros alimentos, o que acarreta a perda da sua capacidade para suportar novas vivências – e para se arriscar:

Os perigos que ameaçam o desenvolvimento do filósofo, são hoje, na verdade, tão variados que se pode pôr em dúvida se tal fruto pode ainda

vida *chama-se* ‘verdade’, e o que obstrui e impede a vida *chama-se* ‘falso’.” (*Ibid.*, p. 286) O autor esclarece então que, quando Nietzsche fala de lógica para com isso se referir a uma ficção, isso diz respeito à lógica em relação ao mundo “caótico”; por outro lado, quando a lógica é vista como verdadeira por Nietzsche, isso diz respeito à lógica como instrumento de sobrevivência ou meio para permitir viver no mundo, dominando-o de algum modo. Finalmente, Peter Bornedal observa que, de acordo com Nietzsche, a “nossa histórica ‘vontade de verdade’, ‘vontade de ordem’, ‘vontade de igualdade’, está, em primeiro lugar, demasiado arraigada e enraizada, em segundo lugar, estas vontades são todas variações da toda abrangente vontade de poder. Nós *almejamos* controlar, e nós *sujeitamos* a realidade à nossa vontade, porque queremos *possuir*, *apropriar* a realidade como nossa.” (*Ibid.*, p. 288.) O autor apoia-se, nesta última parte da sua reflexão a que nos referimos, no §4 de PBM, do qual citamos algumas passagens a seguir: “Para nós, a falsidade de um juízo não constitui nenhuma objecção contra ele: é em relação a isto que a nossa nova linguagem soa, talvez, de forma mais estranha. A questão é saber quanto é que um juízo corresponde às exigências da vida, de conservação da vida, de que modo conserva e talvez até mesmo de que modo aperfeiçoa a espécie; (...) o homem não poderia viver sem valorizar ficções lógicas (...). Aceitar a não-verdade como uma condição da vida, significa, sem dúvida, opor-se de forma perigosa aos sentimentos habituais acerca dos valores; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo coloca-se, por isso mesmo, simplesmente, para além do bem e do mal.”

amadurecer. As proporções e o edifício das ciências cresceram assustadoramente e, com eles, também cresceu a possibilidade de o filósofo, enquanto aprende, se cansar, ou se deixar fixar e especializar e não atingir as alturas onde poderia ter uma visão de conjunto, uma visão panorâmica, uma visão *de cima para baixo* [*Überblick, Umblick, Niederblick*]. (...) Para redobrar a dificuldade do filósofo, chega-se ao ponto de ele exigir de si mesmo um juízo, afirmativo ou negativo, não acerca das ciências, mas sim acerca da vida e do valor da vida; ao ponto de dificilmente acreditar que tem o direito e até mesmo o dever de emitir tal juízo e que, para ter aquele direito e aquela crença, deve partir somente da experiência mais vasta – talvez a mais perturbadora e destruidora – muitas vezes hesitando, duvidando e emudecendo. De facto, durante muito tempo, a multidão conheceu o filósofo e confundiu-o, seja com o homem de ciência, seja com o sábio ideal, seja com o fanático da religião, exaltado, insensível, ‘fora do mundo’ e bêbado de Deus. E se ouvirmos hoje alguém ser elogiado por viver como um ‘sábio’ ou um ‘filósofo’, isto já quase não significa senão ‘prudente e afastado’. Para o povo, a sabedoria parece ser um modo de fuga, um meio e um artifício para escapar a um jogo perigoso. Mas o verdadeiro filósofo – não é assim que *nos* parece, meus amigos? – vive ‘não filosoficamente’ e ‘sem sabedoria’, sobretudo, *sem prudência* e sente o peso e o dever de centenas de experiências e de tentações da vida: arrisca-se constantemente, joga o jogo perigoso... [*er risquirt sich beständig, er spielt das schlimme Spiel.....*]. PBM, §205

O crescimento das ciências foi de tal ordem e o seu domínio é tão vasto, que a possibilidade dos nossos olhos abarcarem alguma coisa que não seja o seu edifício, com as suas explicações e simplificações para se existir no mundo, se torna mínima. Por outro lado, a ciência presenteia-nos com uma realidade de tal maneira controlada e quantificada, que se tornou um verdadeiro obstáculo para o aparecimento, ou melhor, para o “amadurecer” do filósofo, que pode cansar-se antes mesmo de chegar à altura da qual poderia ter uma vista desafogada, a partir da qual ousasse questionar o valor da onnipresença da ciência ou o seu alcance abrangente. Assim, à dificuldade de destruir as suas falsificações – de que não podemos prescindir por completo – soma-se a dificuldade, sentida pelo filósofo, de partir “somente da experiência mais vasta”; o filósofo questiona-se e hesita na sua resposta, porque julga que também a resposta acerca da vida e do valor da vida, que deveriam ser evidentes, precisam de ponderação demorada – o que se prende com o entrelaçar dos pares ‘verdadeiro’ /

‘falso’ e ‘bom’ / ‘mau’, que oprimem e embaraçam, de tal modo que, em vez de anuir à vida, o filósofo perde tempo precioso, não se aventura de imediato – o que teve por consequência ser confundido com o “sábio ideal” ou o “fanático da religião”, “bêbado de Deus”, que prudentemente, e devido a uma compreensão corrompida da seriedade, de que é o “verdadeiro representante” (GM, III, §11)²⁷⁰, vira costas ao mundo. No escrito *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche procede a uma caracterização minuciosa destes tipos, variações de uma forma de vida que se guia por um “ideal ascético” (GM, III, §13). Vejamos alguns dos aspectos fundamentais dessa caracterização: ao discorrer sobre o “sacerdote ascético”, Nietzsche observa que:

A questão em torno da qual aqui se combate é a da *avaliação* da nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos. Porque eles colocam a vida (juntamente com tudo aquilo de que ela faz parte: a ‘natureza’, o ‘mundo’, toda a esfera do devir e da transitoriedade) em relação com uma existência de uma espécie completamente diferente, à qual ela de facto se opõe e se exclui (...). O asceta trata a vida (...) como um erro que se refutasse..., ou que se *devesse* refutar pelos nossos actos. (...) Nela [na vida ascética] reina um ressentimento sem igual: o ressentimento de um instinto e de uma vontade de poder insaciáveis, que quer exercer o seu domínio não sobre um aspecto particular da vida, mas sobre a própria vida, sobre as condições mais profundas, mais fortes, mais primitivas da vida. Nela joga-se uma tentativa de usar a força para secar as fontes da força. Nela há um olhar bilioso, mal-intencionado, dirigido contra a própria prosperidade fisiológica, sobretudo contra as respectivas manifestações, a beleza e a alegria, ao passo que o prazer é *procurado* e experimentado no terreno do insucesso, do atrofiamento (...). Tudo isto é paradoxal em último grau. Estamos aqui perante uma discrepância que (...) se vai tornando mais convicta e mais triunfante à medida que *decrece* a sua própria condição de existência que é a vitalidade fisiológica. (GM, III, §11)

Ao questionar-se sobre a expressão na filosofia de uma “tal vontade de contradição” (i.e., de negação de tudo, inclusive do que poderia conservar e favorecer uma tal hostilidade à vida, e que ganha corpo no sacerdote ascético), Nietzsche comenta que o que essa vontade traz no seu íntimo se exerceria sobre:

²⁷⁰ Cf. também o parágrafo da *Gaia Ciência* intitulado “Tomar a sério”: GC, §327.

tudo aquilo que for sentido como garantidamente verdadeiro, como real: procurará o *erro* no exacto ponto em que o instinto da vida vê a verdade mais incondicionada. Tratará, por exemplo, de rebaixar a experiência corporal, fazendo-a passar por uma ilusão (...), e fará outro tanto com a dor, com a multiplicidade (...). Recusar qualquer fé no seu eu, negar a si mesmo a sua própria ‘realidade’... Que enorme triunfo! Já não apenas sobre os sentidos, sobre a aparência... (GM, III, §12)

Nietzsche acrescenta à lista acima um outro triunfo do ideal ascético na sua expressão na filosofia, a que chama o triunfo sobre a razão, alcançado através do “autodesprezo ascético da razão” (*ibid.*): se, por um lado, o ascetismo separa a razão dos afectos, da sensibilidade e do corpóreo, como superior, por outro lado, diminui o seu alcance, despreza as suas capacidades. O auge daquele triunfo faz-se sentir na suposição de um reino “da verdade e do ser” que põe de lado a razão, na medida em que não lhe reconhece aptidão suficiente para um conhecimento mais profundo das coisas, i.e., supõe uma esfera na qual as coisas são inteligíveis no seu aspecto de coisas incompreensíveis, “uma espécie de qualidade das coisas da qual o intelecto compreende exactamente o suficiente para ficar a saber que ela é *de todo em todo incompreensível para o intelecto...*” (GM, III, §12).

O desenvolvimento da ciência conduziu a uma atitude de afastamento da vida²⁷¹ – e a uma maneira enredada e confusa de avaliar a importância e o peso das coisas, que se verte na necessidade de mais cedo considerar que deve ajuizar o valor da vida, do que o da ciência. Tentámos já mostrar que o problema reside no esquecimento de que as formas de superfície servem o propósito de dominar a realidade múltipla que nos rodeia – observámos então que existia um esquecimento nosso relativo às formas de superfície que a gramática consolida, ao que podemos agora acrescentar o paulatino fazer equivaler o ‘verdadeiro’ ao ‘bom’, por um

²⁷¹ Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche considera que a ciência nunca contestou verdadeiramente o ideal ascético, ao que acresce que lhe faltam os meios para levar a cabo a tarefa que deve seguir-se à inversão daquele ideal. Mormente, conclui que qualquer “avaliação do valor do ideal ascético acarreta necessariamente uma avaliação da ciência”: “Não! Não me venham com a ciência quando procuro o antagonista natural do ideal ascético, quando pergunto: ‘Onde está a vontade contrária, na qual se exprime o *ideal contrário* a esse?’ A ciência está longe de ser suficientemente autónoma para desempenhar um tal papel (...). A ciência, por si só, nunca é criadora de valores. A relação que mantém com o ideal ascético nunca chega a ser de antagonismo; no fundamental, a ciência é até, pelo contrário, uma força impulsionadora da elaboração interna do ideal ascético. Observando bem, aquilo que a ciência contradiz, aquilo contra o qual luta, não é, de modo nenhum, o ideal em si mesmo, mas apenas os respectivos aspectos exteriores, a roupagem, o jogo de máscaras que ela adopta, o seu eventual endurecimento, um acréscimo de rigidez ou dogmatismo... (...) A ciência e o ideal ascético – tê-lo-ei já feito entender – assentam ambos num mesmo terreno, a saber, na mesma sobrevalorização da verdade (melhor: na mesma fé quanto ao carácter *inestimável* e *incriticável* da verdade); são portanto *necessariamente* dois aliados que só podem ser questionados e combatidos em conjunto (...). Qualquer avaliação do valor do ideal ascético acarreta necessariamente uma avaliação da ciência (...).” GM, III, §25.

lado, e por outro, o ‘falso’ ao ‘mau’. Esta equivalência oblitera o valor da vida que está para além de tais conformações²⁷²; como consequência, teve o resultado de desviar e arredar o homem das experiências que poderiam ser abonadoras do seu futuro, graças ao extremo distanciamento daquilo que poderia ser vivificante, i.e., que poderia levar ao crescimento da sua força, à sua sensação de domínio do mundo. Em última análise, a vontade de saber transformada em vontade de não saber, conduziu à vontade de se virar contra a vida. A filosofia, que se exerce como fuga do mundo exterior, é já um sintoma de uma vontade “que procura os meios de se voltar contra a sua própria intensificação”, como observa Patrick Wotling no seu texto que citámos mais acima e no qual elucida, como gostaríamos de lembrar, que Nietzsche visa “criticar o primado da razão” e recuperar a sensibilidade e renová-la com a sua filosofia, resgatando-a da tradição que a pôs de lado por suspeita e desconfiança em relação aos afectos que avaliou como moralmente inferiores a um exercício racional depurado. Patrick Wotling ajuda a compreender que o que Nietzsche ataca é a interpretação articulada por um “tipo vivo determinado”, cujo processo de regulação das condições favoráveis ao seu “tipo de sistema pulsional” é tornado visível numa moral. Uma moral que, enquanto linguagem figurada dos afectos, mostra que os valores que regulam a sua actividade são sintoma de uma vontade que não aspira ao seu próprio fortalecimento.

3.3.5. Um “novo começo de vida”:

O verdadeiro filósofo tem assim de ultrapassar várias dificuldades e mostrar, por um lado, a origem dos preconceitos morais que levaram a uma separação da vida, por outro, fazer frente ao vazio e ao deserto que assim se abrem perante si, mediante a criação de novas maneiras de valorar; neste sentido, como diz Eugen Fink (cf. nota 240), Nietzsche possibilita um “novo começo de vida”, e isso graças ao facto de ter “puxado a cortina desta moralidade que perdeu toda a sanção, de maneira a tornar outra vez visível o jogo que se repete a si próprio, de criação e aniquilamento, no ciclo do mundo.”²⁷³

As novas maneiras de valorar nascem daquilo que Nietzsche apelida de “transvaloração de todos os valores”:

²⁷² Cf. a este respeito, o parágrafo intitulado “A vida não é argumento” da *Gaia Ciência*: GC, §121.

²⁷³ Karl Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, J. Harvey Lomax (trad.), Bernd Magnus (Prefácio), California University Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1997, p. 145.

Transvalorar valores – o que seria isso? Todos os movimentos *espontâneos* devem estar lá, os novos, mais fortes do futuro: só esses estão ainda sob falsos nomes e estimativas e ainda não se tornaram *conscientes* deles próprios.

um tornar-se consciente corajoso e *dizer sim*, ao que é *alcançado*

um separar-se da rotina preguiçosa das velhas valorizações que nos degradam nas melhores e mais fortes coisas que alcançamos.²⁷⁴
eKGWB/NF-1887,9[66]

Um período no qual a velha mascarada e purgação da moral e dos afectos provoca relutância: *a natureza nua*, onde as *quantidades de poder* são simplesmente aceites como *decisivas* (como determinando hierarquia), onde o *grande estilo* volta a aparecer, como consequência da *grande paixão*.²⁷⁵ eKGWB/NF-1887,9[75]

Trata-se de uma tarefa afirmativa em que as velhas tábuas de valores são transmutadas e um “dizer sim” ao que foi alcançado, mediante essa transvaloração, se opõe à contradição inerente ao ideal ascético²⁷⁶. A superação deste ideal põe fim à sacralização do ‘verdadeiro’, contudo, não é um abandono da ‘verdade’, que se separou do ‘bem’, assim como o ‘falso’ do ‘mal’ e da ‘mentira’. Novas atitudes perante o mundo e a natureza, que visam afirmar o que era abandonado pela velha moral como impuro, e que encontram na força, nas “quantidades de poder”, o elemento decisivo e crítico para avaliar – para determinar a hierarquia dos

²⁷⁴ *Werthe umwerthen — was wäre das? Es müssen die spontanen Bewegungen alle da sein, die neuen zukünftigen, stärken: nur stehen sie noch unter falschen Namen und Schätzungen und sind sich selbst noch nicht bewußt geworden*

ein muthiges Bewußtwerden und Ja-sagen zu dem, was erreicht ist

ein Losmachen von dem Schlendrian alter Werthschätzungen, die uns entwürdigen im Besten und Stärksten, was wir erreicht haben.

²⁷⁵ *Eine Periode, wo die alte Maskerade und Moral-Aufputzung der Affekte Widerwillen macht: die nackte Natur, wo die Macht-Quantitäten als entscheidend einfach zugestanden werden (als rangbestimmend), wo der große Stil wieder auftritt, als Folge der großen Leidenschaft.*

²⁷⁶ Cf., e.g., GM, III, §13: “Não restam dúvidas de que uma contradição como esta que parece manifestar-se no asceta, ‘a vida contra a vida’, é em termos fisiológicos – deixando de lado por um momento as considerações psicológicas – simplesmente um contra-senso. É uma contradição que só pode ser *aparente*; tem que ser necessariamente uma espécie de expressão provisória de alguma coisa, uma interpretação, uma fórmula, uma adaptação, um erro psicológico em relação a qualquer coisa cuja natureza específica não foi compreendida durante muito tempo, cuja natureza não pôde ser designada em si mesma durante muito tempo... uma mera palavra, entalada numa antiga *fenda* do conhecimento humano! Contraponhamos-lhe de imediato os factos: *o ideal ascético é um produto do instinto de conservação e de salvação de uma vida em degenerescência (...).*”

valores –, tomam a dianteira (assim, ‘verdadeiro’ é o que intensifica a força, ‘falso’ o que prejudica e diminui a sua intensificação – como observámos já neste estudo).

A verdade, como dizíamos, perde o seu carácter sagrado, a sua vertente “*inestimável e incriticável*” (GM, III, §25); perde força enquanto oposição ao falso e à sua compreensão moral como mal e mentira. Contudo, como pudemos ver, o que era considerado ‘verdadeiro’, era uma ilusão ou falsificação com vista à sobrevivência, ao domínio, ao controlo do múltiplo (era o mais simples e afastado, a essência abstraída do mundo que nos rodeia), de tal modo que, ao destruir-se essa via de afirmação de poder, novas possibilidades devem suplantá-la, criando um novo caminho que permita à “vontade fundamental do espírito” exercer a sua força. Portanto, novas ilusões ou mentiras. No entanto, agora, mentiras que não façam do encobrimento um afastamento do mundo real, mas que permitam, isso sim, a sua manifestação no mundo da aparência. É certo que Nietzsche fala da natureza nua (no fragmento 75 do grupo 9 que citámos acima), mas aceder à natureza nua significa, graças à transvaloração dos valores, aceder à natureza tal como ela se mostra sem os véus das falsificações endurecidas na ciência e no ideal ascético (por outras palavras, *die nackte Natur*, significa, de certo modo, uma ‘natureza natural’, se com isso se entender a natureza sem os artificios da ciência e do ideal ascético)²⁷⁷. Por este motivo, não corresponde a uma tentativa de acesso sem filtros à natureza, mas, como se verá, à apreensão da aparência a partir de variados pontos de vista, facultada pela compreensão de que a aparência encerra em si múltiplas possibilidades de sentido e de que é um despropósito tentar ver o que poderá a natureza esconder atrás da sua apresentação ou manifestação. O acesso sem filtros à natureza, seria talvez possível se possível fosse uma perspectiva imparcial, contudo, o acesso à natureza consiste numa tentativa de tornar seu o mundo à sua volta, correspondendo à acção da vontade de poder, ao afecto de comando que necessariamente interpreta e selecciona perspectivas a partir das quais afirma o seu domínio e toma a sua posição ou ponto de vista sobre o mundo. Por este motivo, o que a transvaloração dos valores propicia é também a experiência de perspectivas diferentes, cujo lugar na hierarquia é determinado, como diz

²⁷⁷ Cf. a este respeito, Kathleen Marie Higgins, “Rebaptizing our evil: on the re-valuation of all values”, in *A Companion to Nietzsche*, p. 407: “Nietzsche incentiva uma nova perspectiva espiritual renovada [da humanidade vista contra o pano de fundo de uma natureza novamente redimida e inocente], sem o peso da bagagem, quer da tradição religiosa, que sempre interpreta os seres humanos como seres a quem falta alguma coisa, quer do seu substituto científico. Longe de insistir que a humanidade moderna se compreenda a si própria em termos científicos, Nietzsche apresenta esta opção como um dos maiores perigos. Nietzsche é um naturalista na medida em que interpreta o mundo natural como a nossa casa. Ele não está a incentivar a que nos vejamos nos termos do mundo abstracto teorizado por cientistas.”

Nietzsche, pelas “quantidades de força”. Também por este motivo, e na medida em que favorece a vida, aquele acesso irá configurar uma nova ‘verdade’, embora seja uma ‘mentira’ noutra óptica – uma vez que não dá uma apresentação total da vontade de poder (quer dizer, do mundo, que é um “monstro de força”) –, contudo uma mentira vantajosa à vida. A este respeito, devem confrontar-se as palavras de Nietzsche em PBM, §4 (já citadas mais acima em nota): “[a]ceitar a não-verdade como uma condição da vida, significa, sem dúvida, opor-se de forma perigosa aos sentimentos habituais acerca dos valores; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo coloca-se, por isso mesmo, simplesmente, para além do bem e do mal.”

Cabe agora ver quais os protagonistas da tarefa de transvaloração de valores, uma vez que a ciência não oferece o bom caminho opositor do ideal ascético: quais os veículos do retorno do “grande estilo”, impulsionado pela “grande paixão”?

3.3.6. A arte e os artistas:

Em clara contraposição aos homens do ideal ascético, o “verdadeiro filósofo”, “*arrisca-se* constantemente, *joga o jogo perigoso*” – e nesse sentido “vive ‘não filosoficamente’”, na medida em que não prescinde das “experiências e tentações da vida” e troca a sabedoria (do “sábio ideal”) pela imprudência de jogar um jogo no qual não dita as regras nem pode predizer os movimentos. Ao “verdadeiro filósofo”, como intercessor e figura da afirmação da vida, há-de juntar-se o artista e a arte que cria: “A *arte* (...) na qual se dá precisamente a santificação da mentira, na qual a *vontade de enganar* tem a boa consciência do seu lado, encontra-se face a face ao ideal ascético numa oposição muito mais radical do que a ciência: assim o percebeu o instinto de Platão, o maior inimigo da arte que a Europa até hoje produziu. Platão *contra* Homero..., é este o verdadeiro antagonismo, o antagonismo completo: de um lado o grande caluniador da vida, sempre voluntariosamente ‘para-além’, do outro a natureza *áurea*, o adorador incondicional da vida.” (GM, III, §25)

Regressaremos em breve à arte e aos artistas; voltemos a nossa atenção, em primeiro lugar, para o filósofo, no novo sentido, que não se conforma com o modo de vida e o estilo de pensamento da tradição – o que se prende com a nova forma de compreender palavras que haviam recebido conotações morais, tais como a palavra “objectividade”, que desempenhava o papel de distanciar as coisas da realidade em que habitam, extraíndo-as dela e fixando-as, purificando-as do mundo exterior e dando-lhes um lugar no intelecto:

[Q]uerer ver tudo de maneira diferente, exige muita disciplina e representa também uma grande preparação do intelecto para a futura ‘objectividade’... Entendendo-se esta última não como ‘intuição desinteressada’ (porque enquanto tal seria um contra-senso inconcebível), mas sim como a faculdade que nos permite *ter debaixo do nosso poder* o ‘por’ e o ‘contra’, que nos permite exhibir ou suspender cada um deles, de tal modo que somos assim capazes de tornar útil para o conhecimento precisamente a *diversidade* quer das perspectivas quer das interpretações que o afecto produz. Defendamo-nos daqui em diante melhor, caros filósofos, das perigosas e antigas fábulas conceptuais que instituíram um ‘sujeito do conhecimento’, entendido como ‘puro, destituído de vontade, desprovido de dor e intemporal’. Defendamo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’... O que tudo isso nos exige é que pensemos um olhar que de todo não pode ser pensado, um olhar que não teria qualquer direccionamento, um olhar no qual todas as forças activas e interpretativas estariam paralisadas ou simplesmente não existiriam, quando elas são afinal o que faz com que ver seja ver-alguma-coisa. (...) Existe *somente* um ver perspectivo, *somente* um ‘conhecer’ perspectivo. E relativamente a uma dada coisa, *quanto maior for o conjunto de afectos* a que damos voz, *quantos mais* olhares, diferentes olhares, formos capazes de lançar sobre uma mesma coisa, tanto mais completo será o nosso ‘conceito’ dessa coisa, ou seja, a nossa ‘objectividade’. Mas eliminar toda a vontade, suspender a totalidade dos afectos, supondo que conseguiríamos fazê-lo... Que significaria isso? Não seria isso *castrar* o intelecto?... (GM, III, §13)

Nestas linhas, Nietzsche destrona a ilusão de que é possível comandar um ponto de vista desinteressado, indiferente e desapegado em relação aos sentimentos que temos relativamente ao que nos rodeia e que manifestam uma preferência, um impulsionar-se mais em direcção a uma coisa e não a outra, portanto, um afecto. Nietzsche mostra precisamente a impossibilidade de um ponto de vista a partir de lado nenhum, ou seja, de nenhuma perspectiva sobre as coisas – que vemos sempre de algum lado e que o nosso olhar interpreta de um ponto de vista determinado. Tal é o facto que Nietzsche relembra e que o faz encarar o conhecimento como tanto maior quanto maior for a quantidade de “olhares diferentes” que possamos ter de uma “mesma coisa”. A experiência de olhar diversamente para a mesma coisa é por sua vez expressão de vários afectos e é, por isso mesmo, o resultado de muitas

“experiências e tentações da vida”, de se arriscar muitas vezes a tomar novos caminhos para chegar ao já visto: o “jogo perigoso” de que o filósofo participa e no qual constantemente se aventura acarreta apesar disso vantagens, nomeadamente a possibilidade de ter abaixo de si, visíveis e sob o seu poder, os ‘por’ e os ‘contra’, por outras palavras, o que lhe possibilitará ajuizar se os afectos se desenvolvem a favor da vida ou contra ela. A diversidade própria dos afectos e das coisas é o que faculta muitos olhares diferentes sobre elas; o “verdadeiro filósofo” deve procurar fazer jus a esta diversidade precavendo-se, como diz Nietzsche, dos “conceitos contraditórios”, das oposições cristalinas e estanques que providenciaram a nutrição do “espírito-estômago” – que se habituou à monotonia da sua alimentação devendo agora preparar-se para a “futura objectividade”, um condensado de percepções distintas.

Estas considerações conduzem-nos de volta a algo que tínhamos principiado a examinar mais acima, quando discutimos a vontade de saber e a vontade de não saber. Observámos então que as palavras, formas de superfície para dar conta do que é superficial, davam a ver um lado diminuto de tudo o que poderia ser descrito: a não ser que sejam ultrapassadas enquanto representações de uma vontade, que se especializou em determinadas estruturas fixas de controlo do mundo, as palavras parecem cristalizar uma essência. Superá-las enquanto tal exige o esforço das “forças activas e interpretativas”, através da criação de descrições diferentes para experiências diferentes da mesma coisa, as quais, na sua totalidade, permitem uma visão de conjunto mais abrangente e complexa. Como se pode desde já adivinhar, o que estamos aqui a dizer acabará por nos reconduzir à reflexão acerca do artista e da arte, contudo, devemos antes ter em consideração a apresentação do perspectivismo na *Gaia Ciência*, que esclarece essa reflexão e lança uma luz adicional sobre o parágrafo da GM que citámos em último lugar.

O nosso novo ‘infinito’. Até onde se estende o carácter perspectivista da existência, ou até se ela tem qualquer outro carácter, se uma existência sem interpretação possível, sem ‘sentido’, não se torna mesmo num ‘absurdo’, se, por outro lado, não é toda a existência essencialmente uma existência *interpretativa* – isto não pode ser determinado, como é justo reconhecer, nem mesmo pela mais diligente e escrupulosamente conscienciosa análise ou auto-exame do intelecto, pois, no decurso desta análise, o intelecto humano não pode deixar de se ver sob a perspectiva das suas *formas*, e *unicamente* nelas. Não podemos ver para além do canto em que nos encontramos (...). Mas eu penso que nós estamos hoje, ao menos,

longe da ridícula imodéstia de decretar do nosso canto, que apenas dele se *permitem* perspectivas. O mundo tornou-se-nos, pelo contrário, mais uma vez ‘infinito’, na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que *encerre em si infinitas interpretações*. Mais uma vez nos toma um grande calafrio – mas quem teria ainda vontade de, à velha maneira, imediatamente divinizar de novo *este* monstruoso mundo desconhecido? E porventura de adorar o desconhecido daí em diante como o ‘Deus Desconhecido’? Ah! Estão incluídas demasiadas possibilidades *não divinas* de interpretação neste desconhecido, demasiada ruindade, estupidez, loucura de interpretação – a nossa própria loucura humana, demasiado humana, que nós conhecemos... (GC, §374)

O nosso novo infinito é o horizonte infindável de possibilidades do exercício dos afectos, e da sua vertente interpretativa de outros afectos, de outras forças que se manifestam e de outros impulsos. Precisamente, os afectos e a sua acção tornam inimaginável prescindir de um mundo interpretado, com “sentido”. Esta hipótese dos afectos como hábeis intérpretes do mundo à nossa volta parece trincar, à partida, a necessidade de hipostasiar esse infinito, colocando-o no lugar desocupado de uma divindade, “à velha maneira”. A imensurável riqueza de interpretações, de sentidos, que o mundo pode agora adquirir, parece tornar supérflua a existência de um grande desconhecido que atribua valor por nós à existência. Contudo, Nietzsche sente um calafrio, pergunta-se quem poderia ainda assim equacionar tal coisa e adorá-la. A questão parece pender da nossa capacidade para perceber que nos cabe agora em lote a nós, criar aqueles sentidos, trespassar o mundo de valor humano. Só através do exercício desta capacidade criativa e interpretativa das nossas forças é que as coisas muito humanas, que Nietzsche enuncia, não serão novamente postas de lado, mas aceites e acolhidas como parte da vida – não por causa de uma conformação, mas porque elas devem ser, em princípio, inteligíveis de um ponto de vista humano (que não podemos sem mais dispensar, pois isso representaria uma opção inconsistente relativamente à vida, contra ela).

Na criação dos próprios sentidos reside a hipótese de não dar uma forma desumanizada e desinteressada à plenitude inaugurada por via da apreensão do carácter perspectivista da existência – e do seu alcance –, a qual seria ininteligível ou absurda a olhos humanos que vêem sempre da sua posição e que, portanto, só podem compreender, ajuizar e afirmar a vida como significativa, mediante as próprias condições e circunstâncias. Uma melhoria dessas condições, que passa por aquela grande preparação a que Nietzsche se refere

na GM, é providenciada pela criação, como dizíamos, e podemos aprender a exercê-la com os seres criativos por excelência: os artistas.

O que se deve aprender com os artistas. (...) Afastarmo-nos das coisas até que não vemos muito delas e precisarmos olhar muito para ainda as ver [Sich von den Dingen entfernen, bis man Vieles von ihnen nicht mehr sieht und Vieles hinzusehen muss, um sie noch zu sehen], ou espreitarmos as coisas para as ver como que em recorte, ou colocá-las de tal modo que se escondem parcialmente e só permitem ser vistas de relance, em perspectiva, ou contemplá-las através de vidro colorido ou à luz dos poentes, ou dar-lhes uma superfície e uma pele sem completa transparência: tudo isso temos de aprender com os artistas (...). (GC, §299)²⁷⁸

Aquilo que podemos aprender com os artistas, que dão uma nova pele às coisas, são meios para novas configurações, graças a um olhar que selecciona, que escolhe a melhor perspectiva, que ora vê de longe ou de muito perto, parcialmente ou através de filtros ou a uma luz diferente: a “requintada faculdade da arte” (GC, §299) caracteriza-se assim por ser um jogo de transfiguração que apresenta de muitas maneiras diferentes a mesma coisa – o que é um ganho em ‘objectividade’ –, que aumenta o conjunto de afectos a que dá voz. Mormente, a arte pode ser para o verdadeiro filósofo um guia, porque a sua “existência procede de uma força transbordante e criadora (...)”, “[a] forma [artística] é com efeito instituída por uma certa modalidade da vontade de poder, que faz com que ela fulgure no corpo e no espírito do artista criador no momento em que ele experimenta nele próprio, como o seu próprio ser, como sua vitalidade e tonalidade constitutivas (...), a força e a plenitude daquilo que sempre já *o precede e excede*, daquilo que, de maneira incomensurável, inestimável e incalculável, não deixa de lhe parecer como sendo *maior* e mais imponente que ele: a saber, a vida (...)”²⁷⁹ Isto traz-nos de volta ao que, em GM, III, §25, Nietzsche apelida “santificação da mentira na arte”: o que a arte tem a seu favor, por oposição ao modo científico e ao ascético, é a “boa consciência” com que engana, i.e., com que cria ilusões capazes de aceder à natureza sem empobrecer a vida, evitando “o arrefecimento dos afectos, o refrear do ritmo” (GM, III, §25)²⁸⁰. Assim, aquilo a que o artista que não se deixa sucumbir e levar pelo ideal ascético

²⁷⁸ Trad. modificada.

²⁷⁹ Paul Audi, *L'Ivresse de L'Art: Nietzsche et l'Esthétique*, Librairie Générale Française, Paris, 2003, pp. 68-69.

²⁸⁰ Cf. a propósito da santificação da mentira na arte e da arte como oposição ao ideal ascético, Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Presses Universitaires de France, puf, Paris, 1962, p. 117: “[A arte] santifica a

consegue, é a vitalidade fisiológica promovida por uma adoração “incondicional da vida” (*ibid.*).

Relativamente aos artistas e à arte enquanto verdadeiro antídoto e oposição ao ideal ascético como ele surge na ciência, deve ainda observar-se a sua relevância como modelo de uma maneira de ver o mundo que lhe é antagónica, relevância esta que se prende com a importância do que Patrick Wotling, como apontámos já, caracteriza como o resgate da sensibilidade e sua renovação na filosofia de Nietzsche. De facto, o que podemos aprender com os artistas, tem a ver com o seu modo de contemplação e de criação de aparências, que se afasta da ciência simplificadora da nossa relação com o que nos rodeia ao dar prevalência ao que é quantificável e mensurável: a arte é o bom exemplo de uma visão do mundo que se opõe à ciência mecanicista, cuja crítica por parte de Nietzsche tivémos já oportunidade de referir, mas que devemos agora retomar. O §374 da *Gaia Ciência*, no qual Nietzsche apresenta “o nosso novo infinito”, o perspectivismo – uma nova possibilidade de expressão da vontade de saber que previne a sua decadência numa vontade de nada, uma vez que ajuda a descobrir que o mundo encerra “em si infinitas interpretações”²⁸¹ –, é precedido de uma reflexão acerca da ciência; vejamos:

A ‘ciência’ como preconceito. É consequência das leis hierárquicas, que os sábios, na medida em que pertencem à classe média intelectual, não conseguem obter a visão dos problemas e interrogações verdadeiramente *grandes*; além disso, a sua coragem e o seu olhar não chegam tão longe – para além do mais, a necessidade que deles faz investigadores, a antecipação anterior e desejo de que as coisas se passem de *determinada maneira*, o seu medo e a sua esperança, muito cedo se tranquilizam, se satisfazem. (...) Queremos realmente permitir que a existência se reduza de tal modo a um exercício de aprendiz de cálculo e trabalho de casa para matemáticos? Acima de tudo não se deve despir a existência do seu carácter *ambíguo*: é o *bom* gosto, meus senhores, que o exige, o gosto do profundo respeito por tudo o que fica para além do vosso horizonte! Que a única interpretação do mundo justificável seja aquela que *vos* justifica, segundo a qual se pode,

mentira, ela faz da vontade de enganar um ideal superior. (...) [A]quilo que é activo na vida não pode efectuar-se senão pela relação com uma afirmação mais profunda. A potência do falso deve ser elevada até à vontade de *enganar*, vontade artística única capaz de rivalizar com o ideal ascético e de se opor a este ideal com sucesso.”

²⁸¹ Como aconteceu com a vontade de saber, quando, guiada pelos valores do ideal ascético, se desenvolveu em vontade de não saber, acabando finalmente por se virar contra a vida.

cientificamente, na *vossa* opinião (quereis dizer *mecanicamente*?) investigar e continuar a trabalhar, uma interpretação que permite contar, calcular, pesar, ver e tocar e nada mais, isso é grosseiro e ingénuo, se não for uma doença mental, um idiotismo. Não seria, pelo contrário, muito provável, que precisamente o aspecto mais superficial e exterior da existência – o que é mais aparente, a sua crosta e o que nela é sensível – se deixasse agarrar primeiro? Talvez até o que se deixasse unicamente agarrar? (...) Mas um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente *desprovido de sentido*! Supondo que se apreciava o *valor* de uma música de acordo com quanto ela se pudesse contabilizar, e reduzir a fórmulas – que absurda seria uma tal avaliação ‘científica’ da música! Que se teria entendido, compreendido e reconhecido nela! Nada, absolutamente nada daquilo que nela é verdadeiramente ‘música’!... (GC, §373)

Pudemos já sublinhar o aspecto redutor da compreensão mecanicista – e atomista – da ciência e as suas consequências (por exemplo, em relação às concepções de sujeito, alma e corpo, vimos como permitiu fundar a ilusão do sujeito como causa dos pensamentos). Como dissemos a seguir, a ciência opõe-se numa dualidade antagónica à compreensão do mundo que a arte possibilita, e deve-se ressaltar aqui a palavra compreender – à qual voltaremos em breve. Convirá primeiro acautelar um aspecto, relativo à ciência e aos cientistas, que os distingue da arte e dos artistas. Referimo-nos aqui, à já notada diferença na forma de contemplar o mundo: o que agora se junta a isso, é o motivo que conduz a essa diferença e que se prende com as expectativas da ciência e dos cientistas serem preenchidas muito cedo quando olham à sua volta. Claro está que esta tendência para a satisfação rápida, resulta da sua falha em aperceberem-se do ponto ao qual o carácter perspectivista da existência se estende, impossibilitando-os de alcançarem um horizonte alargado a partir do qual conseguissem “obter a visão dos problemas e interrogações” maiores. O seu lugar na hierarquia do saber corresponde à “média intelectual” – o que significa que as forças que despendem tornam visível, como decisivas que são para determinar hierarquias, que não há neles um excesso de força que prove a sua pertença a um “tipo vivo” que propague o seu afecto de comando sobre um grande domínio (no que diz respeito ao seu campo de investigação, pois, no que concerne ao seu domínio como perspectiva tida como verdadeira, o seu jugo é impossível de ignorar) –, e o que os leva a investigar a existência consiste já numa interpretação do mundo que chega apenas à fronteira que esperam à partida descobrir. Por outras palavras, o seu lugar na hierarquia resulta da impossibilidade de imaginarem outras

interpretações possíveis, reduzindo desde logo o alcance das suas forças activas, graças a uma “antecipação interior e desejo de que as coisas se *passem de uma determinada maneira*” – esta maneira determinada das coisas se passarem torna-se assim o preconceito e o desfecho da ciência. Na medida em que o que os cientistas querem alcançar e alcançam sem dúvida – o que na existência é contável e calculável –, é a explicação não ambígua, simples, acima de tudo mensurável e quantificável em números, o que os leva a investigar e estudar é em simultâneo o que os impede de verem mais longe.

O exemplo que Nietzsche escolhe como aquilo que foge a tais conformações e mostra que não se compreende afinal, de todo, somente mediante a ciência, o que o mundo é e o que pode significar para nós, é o exemplo da música que evoca no final do parágrafo. A grosseria dos sentidos na ciência fica aquém de conseguir *compreender* o valor da música: com uma avaliação científica da música nada do que é nela fundamental seria “entendido, compreendido, reconhecido”. Em primeiro lugar, o primado da visão e do tacto, que na ciência mecânica conduz às conclusões aneladas e que satisfazem o seu apetite de simplicidade, não pode prevalecer se a música ouvida for para ser escutada com compreensão. Além disto, deve ainda acrescentar-se que, de maneira semelhante à compreensão da música, a compreensão da existência não pode preferir a visão e o tacto acima da audição. Aliás, é toda a nossa sensibilidade que entra em jogo quando ouvimos e igualmente quando vivemos, pelo que, com efeito, retomando novamente a apreciação de Wotling acerca da filosofia de Nietzsche, o que Nietzsche recupera como importante, é a sensibilidade, renovando-a, quer dizer, fazendo-a tomar parte da possibilidade de compreender: a razão, deve dar lugar a uma razão acompanhada dos afectos, sob pena de colocarmos em risco, não só a multiplicidade de interpretações, como a capacidade para de facto compreender e conhecer o que não é passível de ser contido em explicações puramente intelectuais. Em última análise, a música serve de pedra-de-toque para a compreensão do retorno do “grande estilo”, que, nas palavras de Nietzsche, já anteriormente citadas, “volta a aparecer, como consequência da *grande paixão*”²⁸². O grande estilo, de acordo com o apontamento de onde se retiraram estas palavras, é determinado pela quantidade de força, critério de hierarquia único para avaliar o alcance e o modo de desenvolvimento da vontade de poder, da sua manifestação. Enquanto tal, e no que respeita à diferença entre o ideal ascético (promovido pela ciência e pelos cientistas) como guia para o conhecimento, por um lado, e aos artistas e à arte, por outro, o que os distingue é a

²⁸² Cf. eKGWB/NF-1887,9[75]

sua vitalidade, ou melhor, a maneira como o primeiro carece de um impulso para o crescimento e se caracteriza por uma contradição interna que visa o próprio aniquilamento, e a maneira como os segundos intensificam as suas forças através da criação de aparências sempre novas com vista a dar voz a múltiplos afectos. É nesta intensificação que o verdadeiro filósofo pode encontrar inspiração, com vista a não cair nas ilusões de uma intelectualidade pura, afastada, adormecida para a vida, desapaixonada. A música, exemplo escolhido por Nietzsche em GC, §373, propicia assim a experiência que melhor contribui para formar o filósofo. Como esclarece Paula Carvalho, "o ouvido torna-se a fina percepção, por meio da qual a linguagem íntima do mundo pode ser escutada. E o modelo do conhecimento já não é o lógico, o racional – o modelo das provas e refutações, mas o modelo da aprendizagem amorosa, o modelo musical. Pensar é, primeiro, escutar."²⁸³

É preciso aprender a amar. Assim se passa em nós com a música: em primeiro lugar tem de se *aprender a ouvir* uma forma, uma melodia, discerni-la pelo ouvido e distingui-la, isolá-la e delimitá-la como uma vida em si; depois é preciso esforço e boa vontade para a *suportar*, apesar da sua estranheza, praticar a paciência com o seu aspecto e expressão, o bom coração com a sua singularidade; finalmente, chega o momento em que estamos *habitados* a ela, em que a esperamos, em que pressentimos que nos faria falta, se nos faltasse; e então opera ela o seu domínio e fascínio mais e mais, e não acaba antes de nos tornarmos os seus humildes e enlevados amantes, que já não querem mais nada no mundo, senão a ela e só a ela. (GC, §334)

É preciso aprender a amar, e, de acordo com Nietzsche, a música pode ensinar-nos: com a música aprendemos a ouvir uma forma, e o que é decisivo é que ao delimitá-la, é como “uma vida em si” que o fazemos, i.e., é sem retirarmos à forma, que nos chega pelo ouvido, a sua vitalidade, a sua força expressiva, os seus aspectos singulares, sem reconduzir a sua estranheza a qualquer coisa anteriormente assimilada, portanto, sem assemelhar a sua particularidade a uma generalidade – como uma vida nova que requer atenção, cuidado, paciência e espírito receptivo, a música requer “o bom coração com a sua singularidade”. Habituar-mo-nos a ela procede já desta escuta [prévia], do deixar a sua influência exercer-se em nós e tornar-se parte de nós: a sua expressão assume então um papel indispensável, como

²⁸³ Paula Carvalho, *Sentido e sentimento na interpretação musical. Um estudo a partir de Schopenhauer e Nietzsche*, p. 83. A autora remete para GC, §334, que também nós citamos a seguir.

um gesto nosso exterior a nós que expressa qualquer coisa nossa de que não podemos mais prescindir, de modo que nos tornamos nos “seus humildes e enlevados amantes, que já não querem mais nada no mundo, senão a ela e só a ela.”

Compreender uma música exige assim que não diluamos o seu carácter único e que de facto sejamos capazes de o discernir enquanto tal, e.g., dos outros sons que ouvimos: uma audição atenta, na qual todos os nossos esforços são postos ao serviço da compreensão e não só a razão mas também os afectos participam, no reconhecimento e isolamento da forma, no interesse sustido em apreender as suas nuances e finalmente no interesse que se verte em querermos essa música e nada mais, como por exemplo uma outra música. Efectivamente, uma outra música não serviria como substituto uma vez que não se trata do efeito que a música teve em nós, mas da sua vida ímpar, à qual nos dedicámos e que aprendemos a amar quando a escutámos.

Aprender a ouvir uma música propicia a regeneração do que significa compreender alguma coisa, pois torna claro que compreender é inseparável de sentir e de ser afectado, de escutar²⁸⁴. O “modelo musical”, i.e., o modelo da aprendizagem de uma música, que ensina a amar uma singularidade, presta bom serviço a todas as aprendizagens, quer dizer, ajuda-nos a aprendermos a ver as coisas sem as roubar das suas particularidades, dos seus traços únicos – sem reconduzir a multiplicidade das coisas à simplicidade, com o intuito de as expurgar de tudo o que nelas não é, aparentemente, dirigido à razão. Por outras palavras, a aprendizagem de uma música enquanto modelo da aprendizagem amorosa, pode mostrar que, com efeito, quando aprendemos alguma coisa verdadeiramente houve da nossa parte “boa vontade”, receptividade e largueza de alma “para com o que é estranho”:

Mas não se passa assim connosco só com a música: precisamente assim *aprendemos nós a amar* todas as coisas que amamos agora. Acabamos sempre por ser recompensados pela nossa boa vontade, a nossa paciência, equidade, ternura para com o que é estranho, na medida em que essa

²⁸⁴ Cf. a este respeito Jean-Luc Nancy, *Listening*, Charlotte Mandell (trad. inglesa), Fordham University Press, New York, 2007, sobretudo pp. 1-22. Para Jean-Luc Nancy, escutar, ouvir, incluem a compreensão. Por exemplo, o autor aproxima ‘*entendre*’ de ouvir e compreender. A análise que realiza das palavras e expressões, ‘*entendre*’, ‘*écouter*’, ‘*comprendre*’, ‘*tendre l’oreille*’, ‘*être à l’écoute*’, etc. (com o intuito de responder às perguntas, “Que segredo está implicado quando escutamos verdadeiramente, quer dizer, quando tentamos capturar a surpresa da sonoridade em vez da mensagem? Que segredo é rendido – portanto também tornado público – quando ouvimos uma voz, um instrumento, ou um som só por si próprio? E o outro aspecto indissociável será: O que quer dizer *estar* a escutar, *ser* todo ouvidos (...)?” p. 5), é esclarecedora do que já para Nietzsche estava em jogo – e igualmente para Wittgenstein – na aprendizagem que a música propicia e que tem a ver com a aliança entre escutar e compreender.

estranheza lentamente despe o véu e se revela com uma nova e indizível beleza: é a sua *gratidão* pela nossa hospitalidade. Também quem a si próprio se ama, tê-lo-á aprendido por esta via, não há outra. Também é preciso aprender o amor. (GC, §334)

Pudemos já notar antes que, o jogo perigoso em que o filósofo se arrisca constantemente traz consigo compensações: vimos que uma das vantagens era ver claramente e ter sob o seu domínio, os ‘por’ e os ‘contra’ – o que favorece a vida ou o que aniquila as suas forças – graças ao exercício de olhar para as coisas de maneiras diferentes. Esse exercício resultava também de uma aprendizagem, de uma nova objectividade ganha mediante o perspectivismo. Com a música, e com a própria experiência do que a audição atenta requer da sua parte, o filósofo descobre que a compreensão resulta do empenho em receber algo novo (de certo modo, há que dominar uma coisa nova, contudo, sem a extirpar da sua individualidade), e em ver nas coisas o que elas têm para revelar, para além das nossas expectativas ou do que esperamos delas. Além disso, a aprendizagem de uma música mostra ainda que não é obrigatório, e poderia mesmo distrair-nos de ouvir o que nos chega aos ouvidos, procurar um fenómeno qualquer por trás daquilo que ouvimos, que fosse a música verdadeira. O modelo musical faculta a compreensão de que a superfície contém já uma profundidade de sentidos e interpretações possíveis, pois, do mesmo modo que acontece com o modelo musical, com as outras coisas que aprendemos a amar, aprendemos também a acolhê-las conforme elas se manifestam. É, assim, a grande paixão para discernir, acolher e apoderar-nos da novidade, que prepara e tem como consequência o grande estilo. Ensinado por muitas “experiências e tentações da vida”, a recompensa do trabalho que dá cuidar e receber o que era estranho, é, para o filósofo, um maior conhecimento, mais alargado, mais abarcador das subtilezas de cada coisa – por não as diluir numa imagem pré-concebida: a recompensa é também a amplitude de espírito que resulta de possuir mais coisas, ou melhor, de ter aprendido a amar mais coisas, inclusive a si próprio²⁸⁵: “A nossa última gratidão à arte” (GC, §107), repousa na aprendizagem propiciada pela arte, que permite suportar a ciência graças ao contrapeso da “noção de que o delírio e o erro são condições da vida cognoscente e sensível”, na arte como contrapoder e enquanto “consentimento à ilusão”, e, por fim, e de maneira decisiva, porque enquanto

²⁸⁵ Contudo, agora, sem tentar, no que diz respeito a nós próprios, edificar a nossa imagem à imagem de um homem ideal, do qual foi “escoada” a vida, mas exercendo hospitalidade para com aquilo que em nós não é intelectualidade pura e abstraída da realidade.

fenómeno estético, a existência é ainda *suportável* para nós e através da arte são-nos dados olhos e mãos, e acima de tudo a boa consciência de *podermos* transformar-nos a nós próprios em tal fenómeno. Por vezes precisamos descansar de nós próprios, de modo que, olhando-nos de alto a baixo, de uma distância artística, sejamos capazes de rir *de* nós e de chorar *por* nós. (...) E precisamente porque, no fundo, somos seres humanos pesados e sérios, na verdade, mais pesos que seres humanos (...) – temos necessidade de toda a arte exuberante, flutuante, dançante, irónica, infantil e abençoada, para não perdermos a *liberdade acima das coisas* que o nosso ideal exige de nós. (GC, §107)

Como observa Deleuze, “Em Nietzsche, nós os artistas = nós os investigadores do conhecimento ou da verdade = nós os inventores de novas possibilidades de vida”²⁸⁶. As palavras de Deleuze ajudam a esclarecer que a arte possui, em Nietzsche, o poder de apresentar os meios para transfigurarmos o nosso conhecimento do mundo e da vida, e em consequência, de nós próprios. Libertos do constrangimento da noção de verdade que dominava a moral, “nós conhecedores” que nos “desconhecemos a nós próprios”, estamos agora em posição de nos conhecermos um pouco melhor: uma vez deixada para trás a necessidade de “não saber muitas coisas que se poderiam saber”, por caírem sob a alçada do que a atitude de ressentimento para com a vida escoava da “taça da vida” – com o intuito de erigir um homem “ideal” –, novas possibilidades de olhar para o homem de “alto a baixo”, de uma “distância artística”, abrem caminho à capacidade para também por nós rirmos e chorarmos. A aprendizagem da “requintada faculdade da arte” e do amor, mediante o modelo musical, aliadas à investigação do conhecimento e da verdade (de acordo com a nova objectividade), no filósofo, justificam, ou melhor, abrem caminho àquilo que “eternamente” justifica o homem, a sua realidade (CI, 32)²⁸⁷ – que também devemos aprender a amar naquilo que tem de estranho, de herói e de tolo (cf. GC, §107).

Convém finalmente, agora, voltar ao que dissemos antes sobre a superfície conter já uma multiplicidade de sentidos – facto que torna supérfluo e despropositado tentar procurar atrás das coisas o que as justificaria e sustentaria como realidades dignas de admiração –, e tomar novamente entre mãos algo que se começou a esclarecer mais acima, de modo a ver que, o que pode aprender-se com a arte e os artistas – e segundo o modelo musical – tem

²⁸⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 117.

²⁸⁷ Cf. nota 251.

como consequência e resultado a restauração da sensibilidade, do seu papel fundamental para compreender e enquanto meio de acesso à profundidade contida na aparência (é este último aspecto que gostaríamos de retomar). Tentámos já mostrar que o ideal ascético havia coberto a natureza de um véu adicional, vendo-a através de uma moral possuída de um “olhar bilioso, mal-intencionado, dirigido contra a própria prosperidade fisiológica, sobretudo contra as respectivas manifestações, a beleza e a alegria” (GM, III, §11) – atitude que conduziu à procura de prazer na renúncia de tudo o que é natural e beneficia a vida, “no terreno do insucesso e do atrofiamento” (*ibid.*). A vontade de saber fundada na vontade de não saber, apôs uma capa adicional onde julgava levantar o véu com que a natureza se cobre. A verdade pregada pelo ideal ascético, fortalecida pela ciência, uma vez superada como realidade equivalente ao bem (entendido como desapegado da beleza e da alegria, e dos instintos e pulsões humanas), quer dizer, uma vez iniciada a transvaloração de valores e desmascarada como ilusão fabricada pelo ressentimento, a verdade, dizíamos, é assumida como aparência, contudo, sem o peso que possuía na velha tábua de valores: a verdade é o que favorece a vida, mas, neste sentido, como já explicitado anteriormente, noutra óptica (da vontade de poder), esta verdade e esta aparência que favorecem a vida, são a mentira e o erro que permitem ao homem viver, uma vez que a mais profunda verdade é terrível e insuportável se não der origem a todo um “Olimpo de aparência”:

Nós sabemos agora uma coisa muito bem, nós conhecedores: oh como aprendemos agora a bem esquecer, a bem *não* saber, como artistas! [*Wir wissen Einiges jetzt zu gut, wir Wissenden: oh wie wir nunmehr lernen, gut zu vergessen, gut nicht-zu-wissen, als Künstler!*] E no que concerne ao nosso futuro: dificilmente nos voltarão a encontrar de novo naqueles caminhos tomados pelos jovens egípcios que, de noite, fazem dos templos lugares pouco seguros, abraçam as estátuas e querem descobrir, destapar, expor à luz clara absolutamente tudo aquilo que tem boas razões para se manter escondido. Não, este mau gosto, esta vontade de verdade, de ‘verdade a qualquer preço’, esta loucura de adolescente no amor da verdade – arruína-nos; somos para isso demasiado experientes, demasiado sérios, demasiado divertidos, demasiado queimados, demasiado profundos... Já não acreditamos que a verdade continue a ser verdade, quando lhe retiramos os véus; vivemos que chegue, para nisso acreditar. [*Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur „Wahrheit um jeden Preis“, dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit — ist uns verleidet: dazu sind wir zu erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu tief... Wir*

glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben.]

Dever-se-ia respeitar melhor o pudor com o qual a natureza se escondeu por detrás de enigmas e de variadas incertezas. Talvez a verdade seja uma mulher e tenha boas razões para não deixar ver as suas razões? (...) Oh estes gregos! Eles eram entendidos em viver: para isso é necessário permanecer corajosamente junto à superfície, à prega, à pele, adorar a aparência, acreditar nas formas, nos tons, nas palavras, em todo o Olimpo da aparência! Estes gregos eram superficiais – *por profundidade!* E não voltamos nós precisamente a isto, nós, os temerários do espírito, que escalámos o mais alto e mais perigoso pico do pensamento actual e que, a partir de lá, olhamos à nossa volta, que, a partir de lá, *olhámos para baixo?* Não é precisamente nisto que somos gregos? Adoradores das formas, dos sons, das palavras? Por isso, justamente – artistas?²⁸⁸

Pierre Hadot será aqui de bom auxílio: o capítulo que dedica a Nietzsche no seu livro sobre a história da ideia de natureza, mostra bem que o filósofo não estava interessado em arrancar à natureza os véus com que esta se cobre e manifesta, mas em adorá-la enquanto tal, enquanto aparência. Pierre Hadot torna claros os fluxos da palavra ‘verdade’ para falar da natureza na filosofia de Nietzsche: citá-lo-emos – para concluir esta secção e – para esclarecer os pontos fundamentais desta questão, sobretudo no que diz respeito à diferença entre uma

²⁸⁸ *Man sollte die Scham besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen? (...) Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu leben: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olym des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich — aus Tiefe! Und kommen wir nicht eben darauf zurück, wir Wagehalse des Geistes, die wir die höchste und gefährlichste Spitze des gegenwärtigen Gedankens erklettert und uns von da aus umgesehn haben, die wir von da aus hinabgesehn haben? Sind wir nicht eben darin — Griechen? Anbeter der Formen, der Töne, der Worte? Eben darum — Künstler? eKGWB/FW-Vorrede-4. Trata-se da 4ª parte do prefácio para a segunda edição da *Gaia Ciência*, datado de 1886 (não faz parte da edição portuguesa da obra que citámos ao longo do estudo). Este texto, como Pierre Hadot refere, é retomado por Nietzsche no epílogo de *Nietzsche contra Wagner* de 1888 (cf. Friedrich Nietzsche, “Epílogo, 2” in *Nietzsche contra Wagner in Anticristo + Ecce Homo + Nietzsche Contra Wagner*, Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche, volume sete, Paulo Osório de Castro, trad., António Marques, Prefácio, Relógio D’Água Editores, Lisboa, 2000, pp. 243-276 [NCW], pp. 270-272), para o qual remetemos, uma vez que aqui apenas transcrevemos uma pequena parte do texto de 1886. Sobre o que Pierre Hadot diz acerca de Nietzsche ter voltado a este prefácio, cf. *Le Voile D’Isis*, p. 285: “Nietzsche fez muitas alusões, directa ou indirectamente, ao aforismo de Heraclito: *A Natureza ama esconder-se*. Por exemplo, ele diz que o *dramaturgo ditirâmico* – trata-se de Wagner – viu a natureza nua, ou ainda que, graças a ele, *a natureza, querendo dissimular-se, revela a essência das suas contradições*. Mas a alusão mais importante a este tema encontra-se no fim do prefácio à segunda edição (1886) da *Gaia Ciência* – será retomada (...) no epílogo de *Nietzsche contra Wagner*. (...) Nietzsche evoca aí a ideia de uma arte que, à diferença da arte de Wagner, que ele havia adorado – acabámos de o ver –, (...) será (...) uma arte plena de alegria, uma arte luminosa (...). É neste contexto que ele evoca em simultâneo a sentença de Heraclito e a estátua de Ísis.”*

vontade de verdade “a todo o preço”, que não dá conta do facto de que a natureza tem “boas razões” para se apresentar com a aparência com que se apresenta, e uma vontade de verdade que reconhece a profundidade na aparência, i.e., que possui a capacidade para reconhecer que a maneira como a natureza se apresenta, coberta de véus, de enigmas e incertezas que são para nós insondáveis, constitui uma manifestação disso mesmo, quer dizer, de um aspecto enigmático que é reconduzível a uma diferença essencial, decisiva, a saber, a diferença entre a natureza e nós que somos seres naturais, que lhe pertencemos sem no entanto sermos a natureza²⁸⁹. Por este motivo, o que podemos conhecer e saber são formas, sons, palavras, pregas do véu da natureza, formas de superfície que configuram a apresentação do mundo ou apresentam o mundo de maneira a que nós humanos o possamos suportar, conhecer e adorar (precisamente as 3 etapas descritas por Nietzsche quando apresenta o modelo musical de aprendizagem). Embora possa parecer que existe aqui um impedimento para ir mais longe, um fechamento dentro de certos limites daquilo que se pode conhecer, o que a arte e os artistas ensinam, pode, porém, mostrar que não é esse o caso, pois, a superfície, a aparência inclui a profundidade (i.e., o que possibilita um alargamento daqueles limites ou uma visão dos mesmos que não se consuma num fechamento), se conseguirmos reconhecê-la, e assim, se não formos superficiais em relação à superfície – se um dia tivermos já “vivido muito” e percebido que a verdade a “todo o custo” é o que finalmente nos “arruína”, quer dizer, que nos impede de viver (na medida em que a ‘verdade’ que nos permitia viver no mundo acaba arruinada por aquela tendência para descobrir as verdadeiras “razões” da natureza).

Voltemos, por fim, a nossa atenção para o comentário realizado por Pierre Hadot à citação de Nietzsche acima transcrita:

As grandes linhas de desenvolvimento são muito claras: Nietzsche opõe a vontade de verdade a todo o preço à vontade de se ficar à superfície, no mundo da aparência, quer dizer, finalmente, na arte, no mundo das formas, dos sons e das palavras. Que significa esta oposição? Para a compreender, é bom recordar que aos olhos de Nietzsche, o conhecimento está normalmente ao serviço da vida, de sorte que as nossas representações são funções das nossas necessidades vitais. São erros úteis à conservação da espécie. (...) Nós forjamo-nos ilusões que correspondem à nossa perspectiva

²⁸⁹ Cf. a propósito, as palavras de Maria Filomena Molder que citámos mais acima (na nota 140) acerca da diferença entre nascimento e ter nascido – que podem clarificar adicionalmente a diferença entre a natureza e nós que somos seres naturais, mas que não somos a natureza.

de seres vivos. A estas representações engendradas pelas necessidades da vida, a estes erros vitais, opõe-se (...) a visão ou o saber do mundo ‘tal como ele é’, um saber liberto de qualquer antropomorfismo, um saber inumano. Pois o fundo da realidade é um jogo cego, gratuito e eterno, de destruição e criação. Para Nietzsche, querer a verdade a todo o preço, querer o conhecimento por si mesmo, renunciar às ilusões vitais, seria arriscar destruir a humanidade. O homem não poderia sobreviver aí. Não pode passar sem a ilusão vital de todo o mundo de valores e de mitos sem os quais não pode viver. A Verdade pura é a negação da Vida. A vontade de verdade é no fundo uma vontade de morte.

Mas aos olhos de Nietzsche, vontade de verdade e adoração da aparência são, ao mesmo tempo, radicalmente opostas e profundamente solidárias (...).²⁹⁰

Quer dizer, a vontade de verdade que não se exerce a todo o custo, verte-se numa adoração da aparência: é uma vontade de verdade vital ou que beneficia a vida – sobretudo a vida daqueles que possuem um conhecimento profundo (fruto de uma objectividade regenerada – adquirida mediante o “jogo perigoso”); mais à frente, Pierre Hadot acrescenta:

Apesar do prefácio publicado dar a impressão de que a alegria e a adoração da aparência, nascem de uma recusa para saber, duma recusa da vontade de verdade, o esboço revela que esta alegria é, pelo contrário, a consequência de um saber e de uma vontade de verdade, mas ambos dionisíacos (...). Como dirão os fragmentos póstumos: *parece que somos felizes porque somos monstruosamente tristes. Somos sérios, conhecemos o abismo. Por isso nos defendemos de tudo o que é sério.*²⁹¹

A arte, para Nietzsche, não é só as belas-artes, mas é toda a actividade de criação e de produção ligada à vida e à natureza. (...) A arte humana tem um significado cósmico, é uma das formas do jogo da natureza (...). É todo o mundo das formas, das ilusões e representações ligadas às necessidades

²⁹⁰ Pierre Hadot, *Le Voile D’Isis*, pp. 286-287.

²⁹¹ “(...) es scheint, wir sind heiter, weil wir ungeheuer traurig sind. Wir sind ernst, wir kennen den Abgrund: deshalb wehren wir uns gegen alles Ernste.” eKGWB/NF-1885,2[33]

(Cf. adicionalmente o *Crepúsculo dos Ídolos*: “A alegria é em nós o mais incompreensível... [Die Heiterkeit ist an uns das Unverständlichste...]” eKGWB/GD-Deutsche-3)

vitais, tudo aquilo que Nietzsche apelida de *Olimpo da aparência*, mas também tudo o que está à superfície por oposição à profundidade: a pele ou o drapeado do véu. Esta adoração da aparência e esta alegria estão assim indissoluvelmente ligadas ao conhecimento aterrorizante da verdade, cujo hálito frio faz tremer.²⁹²

3.3.7. Nietzsche, Wittgenstein, e a destruição de ídolos:

A questão que dá título a este excuro e que parte da constatação, por parte de Hans Sluga, de que Wittgenstein teve em Nietzsche um seu precursor no que concerne ao seu anti-cartesianismo, possibilitou o apuramento de alguns aspectos da filosofia de Nietzsche que têm uma afinidade em Wittgenstein (muito embora desenvolvidos de modo completamente original – vimos já ser esse o caso no que diz respeito às críticas ao sujeito moderno e à ideia de causalidade, que ambos teceram de maneira diferente). Referimo-nos ao perigo que ambos reconheciam na ciência enquanto única detentora do conhecimento e impulsionadora de um melhoramento do homem, e ao facto, ao qual também demos atenção, de que ambos encontram na arte as boas pedras-de-toque para o método filosófico – que deve procurar ver as coisas de muitos lados diferentes para “preparar a futura objectividade”, como diz Nietzsche; no caso do chamado ‘primeiro’ Wittgenstein, tentámos mostrar que o modo de ver na arte facilita equacionar ou entender em que consiste a visão do mundo com um olhar feliz – na sua filosofia após o TLP, o exercício de ver a mesma paisagem conceptual a partir de ângulos diferentes está em contínua actualização (como se irá, porventura, ainda mostrar neste estudo), o que, embora diferenciando-se do perspectivismo avançado por Nietzsche, por não constituir uma hierarquia dos vários pontos de vista possíveis (de acordo com a lógica da vontade de poder), é um exercício filosófico próximo, ou afim, ao que propicia, segundo Nietzsche, o “nosso novo infinito”.

A abordagem à filosofia de Nietzsche trouxe à luz a importância, para o filósofo, da afirmação da vida, da realidade do homem, da necessidade de uma dieta rica para o ‘espírito-estômago’: estas são algumas das coisas incontornáveis para a actividade filosófica como a entendia Nietzsche, e não são alheias a Wittgenstein. Pelo contrário. Porém, o modo como podemos detectar a sua presença na filosofia de Wittgenstein será melhor discernido, ou

²⁹² Pierre Hadot, *Le Voile D’Isis*, pp. 288-289.

tornado mais patente, no âmbito da consideração das suas investigações pós-tractarianas (a que nos dedicamos na 2ª parte deste estudo), pese embora o facto de que existe continuidade entre o *Tractatus* e a filosofia posterior.²⁹³

Para concluir este excurso, queremos voltar aos afectos organizadores e redutores e às falsificações que estes edificam – após termos visto a sua origem com o auxílio de Nietzsche –, para nos referirmos de novo às formas de superfície tal como elas aparecem na gramática. Se, por um lado, as formas de superfície podem conter a profundidade – se formos capazes de olhar e de ver que elas contêm já uma multiplicidade de interpretações possíveis, dispensando por essa razão o encontro das suas razões e fundamentos escondidos –, por outro lado, a tendência para sublimar o seu significado em definições precisas que gostaríamos de resgatar da mudança e do fluxo constante, pode conduzir-nos a uma insatisfação com essas mesmas formas, que, como pudemos já notar anteriormente, não constituem um problema – e são mesmo formas que nos ajudam a viver no mundo –, salvo quando as desligamos da vida para as eternizar, como diz Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos*²⁹⁴, por pensarmos que com isso honramos as coisas. O busílis, como dissemos antes, reside na conformação, portanto, não tanto no facto de que estas formas resultam de afectos organizadores, mas de que estes operam uma redução da qual não somos conscientes ou que tendemos a exagerar mediante o

²⁹³ Um dos aspectos dessa continuidade, que gostaríamos de salvaguardar desde já, tem a ver com a vida, mais propriamente com a importância e a consciência da vida serem uma constante no pensamento de Wittgenstein. Este aspecto, no tempo do TLP, decorre da aliança tractariana entre ética e estética, que desemboca no reconhecimento do que é mais valioso e não pode expressar-se em palavras, podendo, no entanto, receber expressão na maneira de viver, numa atitude silenciosa que protege o mais precioso do falatório sem propósito. Gostaríamos também de referir que o presente excurso (incluindo a secção que agora se enceta) serve, de certo modo, de pano de fundo ao próximo excurso, que dedicamos ao tema *Wittgenstein, Nietzsche, e a consciência da vida*, e que redigimos a propósito da primeira leitura de Nietzsche realizada por Wittgenstein (de que temos registo); aliás, quer o que dissemos no corpo deste estudo, acerca da unidade da ética e da estética, e do estilo em Wittgenstein, quer o que vimos em relação a Nietzsche e às novas possibilidades para a vida que a sua filosofia enceta, ajudarão a ver o que está aí em jogo. Esta última secção do presente excurso, visa introduzir o tema da destruição de ídolos como parte da actividade filosófica de Wittgenstein – que tem uma afinidade em Nietzsche. Deste modo, a pergunta que colocámos, apoiando-nos em Sluga (relativa a Nietzsche como precursor de Wittgenstein), e a que temos tentado responder, será adicionalmente esclarecida. Se, de facto, no caso de Wittgenstein, nos limitamos aqui a introduzir o tema da destruição como parte da sua actividade filosófica (tema a que voltaremos, não em excurso, mas na Parte II, onde poderá ser melhor abordado no contexto da sua ‘segunda’ filosofia – por forma a mostrar que a destruição não esgota a sua tarefa filosófica e tem mesmo um reverso criativo), no que respeita a Nietzsche, não se trata somente de uma introdução (pois precisamos já os aspectos que gostaríamos de sublinhar neste estudo no que concerne ao tema em mãos, e os mesmos não serão objecto de uma atenção mais demorada). Em relação a esta secção servir de pano de fundo ao próximo excurso, gostaríamos de acrescentar que, tanto em Wittgenstein como em Nietzsche, a destruição abre espaço à vida, à sua importância e à consciência da mesma como fundamentais para pensar sem falsificar – por exemplo, mediante a edificação de novos ideais – sobre aquilo que nos rodeia e que devemos procurar ver claramente.

²⁹⁴ Cf. eKGWB/GD-Vernunft-1

encontro de ideais que possam dar conteúdo às ilusões que fabricamos a partir das formas, por exemplo, da linguagem.

Que aqueles afectos organizadores e redutores se fizeram sentir na filosofia, é algo de que nos é dada uma imagem muito clara, ou melhor, ainda mais clara, no *Crepúsculo dos Ídolos*: de facto, o livro tem mesmo como objectivo, identificar e destruir os ídolos criados por uma vontade – de não saber – que neles encontrou expressão. Encontramos aí algumas considerações acerca do eu e da causalidade que, podemos imaginar, Wittgenstein não teria à partida rejeitado (e que poderiam aproximar-se daquilo que foi já apurado relativamente a estas matérias no âmbito do *Tractatus*). No que diz respeito à ideia de causa, por exemplo, o objectivo que tanto Nietzsche quanto Wittgenstein parecem querer cumprir com o seu trabalho, como tivémos oportunidade de mostrar, é nada menos que o de resgatar a nossa compreensão daquilo que nos rodeia, da ideia de que apenas mediante o encadeamento linear da causalidade, e na sua suposição, as coisas se tornam inteligíveis para nós.

Wittgenstein conhecia o *Crepúsculo dos Ídolos* – sabemos, pelo menos, que fazia parte de um volume do qual, em 1914²⁹⁵, leu alguma coisa. Embora o ponto decisivo não seja saber o que Wittgenstein com certeza leu de Nietzsche, mas compreender melhor os temas que ambos tratam mediante o cruzamento das suas filosofias, é, no entanto, revelador da impressão que Nietzsche pode ter provocado em Wittgenstein, que Wittgenstein tenha usado expressões que vão beber a esta obra de Nietzsche; quando, após o seu retorno a Cambridge, no capítulo intitulado “Filosofia” (*Philosophie*) do BT²⁹⁶, procura tornar clara para si próprio a natureza da actividade filosófica, considera que:

Tudo o que a filosofia pode fazer é destruir ídolos. E isso quer dizer
não criar um novo – como por exemplo na ‘ausência de um ídolo’.²⁹⁷

No âmbito da caracterização da filosofia a que procede nas observações de P, Wittgenstein investiga igualmente os motivos que conduzem à situação de nos encontrarmos, no que diz respeito à solução dos problemas filosóficos, no mesmo ponto a que chegaram os Antigos. O *Tractatus* havia já mostrado que não podemos sair da linguagem ou admirar a linguagem de fora – os limites da linguagem são os limites do meu mundo e da minha vida: a

²⁹⁵ Cf., mais abaixo, o excurso *Wittgenstein, Nietzsche, e a consciência da vida*.

²⁹⁶ Ludwig Wittgenstein, “Philosophie”, in BT, pp. 299-318 [P].

²⁹⁷ P, p. 305.

linguagem está já sempre diante de nós e “tem permanecido a mesma e seduz-nos levando-nos a fazer as mesmas perguntas uma e outra vez”²⁹⁸, pois, os ídolos que nos iludem têm aí a sua casa e é preciso fazer alguma coisa quanto a isso, quer dizer, trata-se de delinear o que pode a filosofia fazer quanto a isso: uma vez que não pode e não deve interferir com a linguagem, a filosofia deve clarificar o seu uso, assinalar as armadilhas e prevenir os passos em falso (cf. *ibid.*). Mas, para desentrançar o que acabou de se dizer e que, em boa verdade, mistura o TLP com a necessidade expressa por Wittgenstein posteriormente de não interferir no uso da linguagem e de se limitar a descrevê-lo, devemos sublinhar que o modo como o *Tractatus* havia já mostrado que não podemos sair da linguagem para a explicar a partir do seu exterior, tem a ver com o delimitar do sentido a partir do interior da mesma, que o livro leva a cabo através de exercícios que, enquanto degraus da escada a deitar fora no fim da leitura, são (também) exercícios que nos fazem deixar cair preconceitos (uma vez que, como vimos, o livro trata de desfazer a nossa incompreensão da lógica da linguagem) acerca da maneira como o pensamento e a linguagem espelham o mundo, deixando no seu lugar, não uma doutrina, mas, a visão clara da lógica da linguagem, que cuida de si própria. Por este motivo, já desde o TLP que se pode dizer que a linguagem funciona perfeitamente sem precisar da mediação de uma teoria para representar os factos do mundo. O que futuramente Wittgenstein irá afirmar acerca do dever de não fazer mais do que descrições do uso da linguagem, sem suspender o seu fluxo, é uma chamada de atenção para nos darmos conta dos passos em falso que constituem as nossas tentativas de explicar o uso das palavras, quando

²⁹⁸ P, p. 312. Cf. adicionalmente Ms 154 25v: 1931, VB, p. 19: “O poder da linguagem para fazer tudo parecer o mesmo, que aparece da maneira mais crassa no *dicionário* & que faz com que seja possível personificar o *tempo*, nada menos notório do que teria sido fazer das constantes lógicas divindades.” [*Die alles gleich machende Gewalt der Sprache die sich im Wörterbuch zeigt & die es möglich macht daß die Zeit personifiziert werden konnte, was nicht weniger merkwürdig ist als es wäre wenn wir Gottheiten der logischen Constanten hätten.*] Esta observação encontra-se depois – separada por 3 páginas apenas – daquela em que Wittgenstein escreve a pauta para “o fim de um tema que não consegue localizar”, e que lhe tinha ocorrido nesse dia enquanto pensava na sua actividade filosófica, e disse para si próprio: “I destroy, I destroy, I destroy –’.” [Em inglês no original.] Ms 151 25v: 1931, VB, p. 19.

Aquele poder da linguagem para nivelar as coisas é confrontado na filosofia de Wittgenstein pós-tractariana. Por exemplo, no *Livro Azul*, que se inicia com a pergunta “qual é o significado de uma palavra?”, e no qual Wittgenstein combate a ideia de que a uma palavra corresponde um significado unívoco, que se aprende e depois causa o significado da palavra quando a vemos escrita ou a ouvimos dizer, graças a uma espécie de causação mental (cuja suposição resulta, por sua vez, de uma confusão relativa à gramática de causa). A concepção do significado como causa mental que insufla significado nas palavras de maneira definitiva, é inerente à visão da linguagem que vê todas as palavras como se fossem nomes próprios e que depois se dedica a descobrir as correspondências definitivas – os significados – dos sinais. A imagem do dicionário, que Wittgenstein usa na citação acima, diz respeito a esta tendência que a linguagem pode inspirar, pois é fácil vermos as palavras como entidades às quais deve pertencer um significado como a uma pessoa pertence um nome.

procuramos desse modo estabelecer ou chegar aos significados últimos das mesmas. (Voltar-se-á a isto).

Ora, no *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche chama a si a tarefa de sondar as grandes ideias que, de uma maneira ou de outra, foram o ponto de convergência incontestável e inabalável, por assim dizer, o eixo em torno do qual se desenvolveu toda uma visão do mundo que prevalece desde Sócrates – a quem dedica duras palavras – até si, Nietzsche, o “psicólogo ocioso” – que trata com leveza o que é sério – que vê essas ideias e os ideais²⁹⁹ em que se tornaram como sintomas de uma vontade que se virou contra a vida. Trata-se assim de uma psicologia que é uma fisiologia; trata-se, aliás, da psicofisiologia a que já nos referimos e que descobre nos ídolos, nas grandes ideias orientadoras, um sintoma e não uma cura, i.e., um sintoma dos excessos da má compreensão da vida por parte da filosofia (da “razão” na filosofia³⁰⁰), que se viu forçada a encontrar grandes remédios. O propósito de Nietzsche é investigar e sondar esses ídolos, ouvir como soam, saber se são ociosos – e derrubá-los assim do seu pedestal. Aquilo que mais se afasta dos seus objectivos é a construção sistemática, marcada pela injustiça para com tudo o que é vivo, dinâmico e excessivo na sua força:

Eu desconfio de todos os sistemáticos e evito-os. A vontade de sistema é uma falta de justiça. [*Ich misstrauere allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.*] eKGWB/GD-Sprueche-26³⁰¹

O excesso de força é a única prova de força. – Uma *transvaloração de todos os valores*, este ponto de interrogação tão negro, tão imenso, que lança sombras sobre aquele que o põe – tal tarefa como destino força-nos a correr para o sol a cada instante para sacudir uma pesada, que se tornou demasiado pesada seriedade. [*Das Zuviel von Kraft erst ist der Beweis der Kraft. — Eine Umwerthung aller Werthe, dies Fragezeichen so schwarz, so ungeheuer, dass es Schatten auf Den wirft, der es setzt — ein solches Schicksal von Aufgabe zwingt jeden Augenblick, in die Sonne zu laufen,*

²⁹⁹ Ideais, para Nietzsche, são ídolos: “Derrubar ídolos (o meu sinónimo de ‘ideais’).” Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, in *Anticristo + Ecce Homo + Nietzsche Contra Wagner*, Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche, volume sete, Paulo Osório de Castro (trad.), António Marques (Prefácio), Relógio D’Água Editores, Lisboa, 2000, pp. 109-242 [EH], Prefácio, 2, p. 112.

³⁰⁰ “A ‘razão’ na filosofia” (*Die ‘Vernunft’ in der Philosophie*), título de uma das partes do *Crepúsculo dos Ídolos*: eKGWB/GD-Vernunft

³⁰¹ CI, *Máximas e Setas* (= *Sprüche und Pfeile* [= *Sprueche*]), 26.

einen schweren, allzuschwer gewordenen Ernst von sich zu schütteln.]
eKGWB/GD-Vorwort³⁰²

No *Crepúsculos dos Ídolos*, Nietzsche confessa a sua grande suspeita relativamente ao espírito sistemático com o aforismo acima citado – e no prefácio que acaba de preparar em Janeiro de 1889 para o seu *Ecce Homo*, compromete-se mesmo a não construir novos ideais, quando se refere ao facto de que não podemos esperar dele a criação de novos ídolos:

Por mim não serão erguidos novos ídolos: os antigos bastam para nos ensinar o que é ter pés de barro.³⁰³

A tarefa imensa e pesada que toma em mãos a destruição de tudo o que era tido como valioso e importante, é suficiente para fazer Nietzsche abdicar de erguer novos ídolos: se houve o que aprender com os antigos que derruba, isso prende-se com as consequências de eles terem “pés de barro”, i.e., de não se sustentarem em nada sólido, real: por serem construções ideais, a sua base cede quando confrontada com a força da vida que excede a idealidade dos sistemas que não são capazes de lhe fazer justiça. De facto, a falta de uma base sólida e real que sustentasse a sua estrutura mostrou que, em bom rigor, o que essas ideias tiveram como efeito foi o afastamento cada vez maior dos impulsos salutareis que os ancorariam na realidade: enquanto sintomas de uma vontade que se virou contra a vida, são a imagem de uma atitude de renúncia e contribuíram para a sua perpetuação (por terem incitado esse afastamento através da ilusão de que o real não é tão prezável como o ideal; poderíamos dizer que a sua injustiça ou que a falta de justiça dos espíritos sistemáticos para com o real, é falta de “amor com olhos de ver”³⁰⁴).

A investigação nietzschiana ajuda, na medida em que mostra como se tem vivido e filosofado de suposições ideais, a delinear os motivos de nos encontrarmos ainda hoje onde já tinham chegado os Antigos – facto constatado por Wittgenstein, que irá por seu turno chamar a atenção para a mitologia depositada na nossa linguagem e da qual as formas gramaticais são um exemplo importante (na medida em que favorecem a tendência para fixar em conceitos o que de outro modo não é passível de se definir com exactidão de contornos) – como sabemos, Wittgenstein fará isto no âmbito de uma nova compreensão da linguagem (que aflora e à qual

³⁰² Do prefácio (*Vorwort*) do *Crepúsculo dos Ídolos*.

³⁰³ EH, Prefácio, 2, p. 112.

³⁰⁴ ZA, Primeira Parte, “Da Mordedura da Víbora”, p. 78.

se dedica após a sua “segunda vinda”), no seio da qual irá desenvolver uma nova compreensão da gramática com vista a reconduzir a linguagem do seu uso metafísico ao seu uso quotidiano (cf. IF, I, §116). Iremos, mais tarde, dedicar-nos a essa nova compreensão da linguagem³⁰⁵.

Por ora, vejamos como Nietzsche reconduz à gramática a inclinação para erigir ídolos.

Embora correndo o risco de excessiva repetição gostaríamos de sublinhar novamente que as palavras, de acordo com o que pudemos apurar, são formas superficiais que dão conta de fenómenos de superfície. Igualmente é necessário trazer de novo à discussão o que anteriormente notámos acerca da aparência conter já, em si, a profundidade, de maneira que embora superficiais as palavras podem, apesar disso, apesar da sua aparência, ser capazes de se tornar profundas, quer dizer, elas podem superar a sua capacidade para dar conta apenas dos casos mais extremos, mais à tona da água do mar de forças que é a vontade de poder, se as usarmos para descrever os aspectos mais finos, menos gerais e extremos. Apesar da sua aparência e precisamente graças à sua aparência, as palavras são já formas reais de acesso ao mundo, contudo, para tanto, i.e., para as encararmos enquanto tal, é preciso regenerar a compreensão da aparência e de facto afirmar que a aparência (que graças à sua associação com tudo o que se altera e transforma, foi preterida a favor do ser, entendido como imutável, acabado, perfeito e verdadeiro), é o nosso mundo real e não apenas o oposto de um mundo ideal inalcançável para nós, embora sempre pretendido e esperado. Assim, o que urge reconhecer é a mudança e a transformação que vemos à nossa volta como merecedoras de atenção e da tentativa de serem postas em palavras, ao invés de serem subsumidas e tornadas

³⁰⁵ Que leva Wittgenstein a distinguir entre uma “gramática de superfície” e uma “gramática profunda” (cf. IF, I, §664). Esta distinção ajuda-o a delinear a diferença entre a maneira como somos levados a conceber o uso das palavras através do seu registo imediato quando nos chegam aos ouvidos, e a maneira como o concebemos quando consideramos os seus usos variados nas ocasiões múltiplas em que as usamos (distinção útil para perceber, a seguir, um dos efeitos, identificados por Nietzsche, da ‘razão’ na filosofia, a saber, a adesão excessiva à gramática, sobretudo no ponto em que esta facilita a tendência para ver em todo o lado na linguagem um agente e uma acção). No primeiro caso, a construção frásica pode levar-nos a tentar determinar o significado das palavras, os seus referentes unívocos – no segundo caso é toda uma constelação de significados, que não possui uma forma fixa (embora possa ter um rosto, uma fisionomia própria suscitada pelos traços que unem os usos, semelhantes e diferentes, numa configuração que reconhecemos como aquela palavra), que se pode investigar de modo a compreender as várias maneiras possíveis de uma palavra contribuir para o sentido da frase em que aparece e na qual representa um papel. (O segundo caso não requer, contudo, ou aquele investigar não consiste, no entanto, em procurar atrás das palavras para chegar a um nível de significados vários que se encontraria aí configurado – como se encobrissem a sua verdadeira essência destilada dos vários usos, mas é precisamente na sua aparência e manifestação – e é através da atenção e consideração dos contextos em que podem surgir e ser postas em jogo que podemos reconhecer isto –, que as palavras podem assumir facetas, usos, significados diversos. O que requer da nossa parte tem antes a ver com algo a que aludimos mais acima, quando nos referimos à tomada da aparência em profundidade em Nietzsche, a saber, que não sejamos superficiais em relação à superfície.)

imóveis em conceitos fixos e ideais que, por sua vez, se tornam ídolos adorados e imagens de algo que não conseguimos atingir, de resto, com a nossa razão que os forjou – tomada por um afecto que se expressa na reverência pelos conceitos mais afastados e que conduz os filósofos a porem,

o que vem no fim – desafortunadamente! pois que não deveria vir em lado nenhum! – os ‘mais altos conceitos’, i.e., os conceitos mais gerais, os mais vazios, o último vapor de realidade que se evapora, no princípio *como* princípio. Isto é apenas, mais uma vez, a expressão da sua maneira de venerar: ao mais alto não é permitido crescer do mais baixo, não é permitido ter crescido de todo... Moral: tudo o que é de primeira ordem deve ser *causa-sui*. Se descendeu de alguma outra coisa isso é visto como questionamento do seu valor. Todos os valores supremos são de primeira ordem; todos os valores mais altos – o ser, o incondicionado, o bom, o verdadeiro, o perfeito – nada disto conheceu o devir, por consequência *têm de ser causa sui*. Igualmente, contudo, nenhum deles pode diferir dos outros ou entrar em conflito com eles ... Daí a sua assombrosa noção de ‘Deus’... O último, o mais ténue, o mais vazio, põe-se como primeiro, como causa em si, como *ens realissimum*...³⁰⁶

É com estas palavras que Nietzsche descreve uma “idiossincrasia dos filósofos” (*Idiosynkrasie der Philosophen* [eKGWB/GD-Vernunft-4]), que considera perigosa e que alimenta o anelo de alcançar os mais altos conceitos, fabricados pela razão. Esta idiossincrasia resulta, como nos diz, de confundir o último com o primeiro, o mais geral e esvaziado de realidade, portanto o mais ideal, com o mais autêntico – de maneira que, quanto mais filtrado e depurado de realidade, tanto mais alto paira como ‘realidade’ de primeiro grau. Um desses conceitos, enumerado por Nietzsche, é o conceito de ser, alcançado através da erosão de tudo o que é diferente ou difere entre si, portanto, mediante o apagamento de todas as nuances e de todos os aspectos não reconduzíveis ao que tudo o que é e em que tudo o que é coincide, a saber, ao facto de que por ser alguma coisa, o que é (não importa de que maneira) existe – é,

³⁰⁶ *Sie setzen Das, was am Ende kommt — leider! denn es sollte gar nicht kommen! — die „höchsten Begriffe“, das heisst die allgemeinsten, die leersten Begriffe, den letzten Rauch der verdunstenden Realität an den Anfang als Anfang. Es ist dies wieder nur der Ausdruck ihrer Art zu verehren: das Höhere darf nicht aus dem Niederen wachsen, darf überhaupt nicht gewachsen sein... Moral: Alles, was ersten Ranges ist, muss causa sui sein. Die Herkunft aus etwas Anderem gilt als Einwand, als Werth-Anzweiflung. Alle obersten Werthe sind ersten Ranges, alle höchsten Begriffe, das Seiende, das Unbedingte, das Gute, das Wahre, das Vollkommne — das Alles kann nicht geworden sein, muss folglich causa sui sein. Das Alles aber kann auch nicht einander ungleich, kann nicht mit sich im Widerspruch sein... Damit haben sie ihren stupenden Begriff „Gott“... Das Letzte, Dünnsste, Leerste wird als Erstes gesetzt, als Ursache an sich, als ens realissimum... eKGWB/GD-Vernunft-4*

diríamos, permeado pelo ser, que deve, contudo, e uma vez que tudo o que existe é ricamente variado, dever a algo que não muda ou é causado, mas que é, pelo contrário, *causa sui*. “Daí” como diz Nietzsche, “o assombroso conceito de ‘Deus’”. Concebido como primeira ‘realidade’ de primeira ordem, o conceito de Deus é a pedra-de-toque para o verdadeiro, entendido como o que não pode ser posto em causa ou alterado pela mudança que marca tudo o que é aparente. Assim, uma coisa é tanto mais verdadeira quanto mais ideal ela for – quanto mais próxima estiver do puro ser. O “problema da aparência e do erro” ou da aparência entendida como erro, é o resultado d’ “[a] ‘razão’ na filosofia”, que encontrou boas ‘razões’ para dar conteúdo à palavra ‘eu’ como ‘realidade’ que deve desapegar-se da aparência para se aproximar de um suposto ‘ser’ que existe de forma suprema. Os efeitos da razão na linguagem, e, a linguagem como repositório de formas que perpetuam aqueles efeitos mediante uma gramática que supõe um ‘eu’ que causa, por exemplo, como vimos anteriormente, os seus pensamentos – e que nisso é próximo de uma causa primeira que preside a hierarquia dos conceitos de primeira ordem –, são descritos de maneira extremamente concisa por Nietzsche no §5 da parte “A ‘razão’ na filosofia” do CI; vejamos alguns momentos dessa descrição:

– Estabeleçamos *nós* (– digo nós por cortesia...) finalmente contra isto, a maneira diferente de contemplarmos o problema do erro e da aparência. Em tempos idos tomava-se a alteração, a mudança, o tornar-se em geral, como evidência da aparência, como sinal de que deveria haver aí alguma coisa que nos desviava do caminho. Hoje conversamente nós vemo-nos – e exactamente na medida em que o preconceito chamado ‘razão’ nos impele a estabelecer unidade, identidade, substância, causa, materialidade, ser – de certa forma enlaçados no erro, *forçados* ao erro; tão certos estamos, com base na repetição de um cálculo estrito, *que* o erro está aqui. Não é diferente do que se passa com os movimentos das grandes estrelas: no seu caso o erro tem nos nossos olhos um advogado constante, aqui tem a nossa linguagem. A linguagem deve a sua criação à pertença a um tempo da mais rudimentar forma de psicologia: envolvemo-nos num fetichismo rude, quando nos tornamos conscientes das premissas básicas da metafísica da linguagem, numa palavra: a *razão*. Isto é o que vê agente e acto em todo o lado (...) acredita no ‘Eu’, no Eu como Ser, e no Eu como substância, e *projecta* esta crença no Eu-substância em todas as coisas – só então *cria* o conceito ‘coisa’... O ser é *pensado em, intrometido em* tudo como causa; só seguindo da concepção do ‘Eu’ como conceito é que se deriva o ‘Ser’... (...) Hoje em

dia sabemos que isto é só uma palavra... Muito depois, num mundo mil vezes mais iluminado, os filósofos surpreendiam-se por se darem conta de quão *seguros*, quão subjectivamente *certos* eles estavam ao lidar com as categorias da razão – que, eles concluíram, não poderiam vir do mundo empírico, uma vez que o mundo empírico está em contradição com elas. (...) A ‘razão’ na linguagem (...) Temo que não nos livraremos de Deus porque ainda acreditamos na gramática...³⁰⁷

No prefácio, Nietzsche tinha avisado que sondaria os ídolos com um martelo como se este fosse um diapasão (*Stimmgabel* [cf. eKGBW/GD-Vorwort]), vibrando os seus golpes de maneira a afinar os ideais de acordo com a nota ecoada pelo mundo real – assim, o que é também afinado é como vemos o que nos rodeia e como ouvimos as palavras da nossa linguagem. O excerto que acabamos de citar visa desconstruir os ídolos erigidos pela razão na nossa linguagem, de modo a tornar claro que o que aí se deposita é uma metafísica da linguagem. Conclui com a suspeita de que dificilmente nos livraremos um dia de ‘Deus’ – entendido como conceito criado pela razão – pois ainda acreditamos na gramática. Pudemos já sublinhar anteriormente que as formas gramaticais, que alimentam suposições metafísicas, não são problemáticas se não forem esquecidas enquanto criações com vista a lidar com o grande caudal de força e de transformações que constitui o mundo e a vida, de maneira que é a nossa relação com a linguagem que deve agora modificar-se, tornar-se consciente deste aspecto e distanciar-se das palavras de maneira a vê-las a uma nova luz, de uma “distância artística”, que possibilite mesmo resgatá-las para a tarefa que Nietzsche toma em mãos e que passa por reanimar a nossa relação com a sensibilidade e trazê-la para o plano do

³⁰⁷ [— Stellen wir endlich dagegen, auf welche verschiedne Art wir (— ich sage höflicher Weise wir...) das Problem des Irrthums und der Scheinbarkeit in's Auge fassen. Ehemals nahm man die Veränderung, den Wechsel, das Werden überhaupt als Beweis für Scheinbarkeit, als Zeichen dafür, dass Etwas da sein müsse, das uns irre führe. Heute umgekehrt sehen wir, genau so weit als das Vernunft-Vorurtheil uns zwingt, Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein anzusetzen, uns gewissermaassen verstrickt in den Irrthum, necessitirt zum Irrthum; so sicher wir auf Grund einer strengen Nachrechnung bei uns darüber sind, dass hier der Irrthum ist. Es steht damit nicht anders als mit den Bewegungen des grossen Gestirns: bei ihnen hat der Irrthum unser Auge, hier hat er unsre Sprache zum beständigen Anwalt. Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der Vernunft, zum Bewusstsein bringen. Das sieht überall Thäter und Thun: (...) das glaubt an's „Ich“, an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und projicirt den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge — es schafft erst damit den Begriff „Ding“... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, untergeschoben; aus der Conception „Ich“ folgt erst, als abgeleitet, der Begriff „Sein“... (...) Heute wissen wir, dass er bloss ein Wort ist... Sehr viel später, in einer tausendfach aufgeklärteren Welt kam die Sicherheit, die subjektive Gewissheit in der Handhabung der Vernunft-Kategorien den Philosophen mit Überraschung zum Bewusstsein: sie schlossen, dass dieselben nicht aus der Empirie stammen könnten, — die ganze Empirie stehe ja zu ihnen in Widerspruch. (...) Die „Vernunft“ in der Sprache (...) Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...] eKGBW/GD-Vernunft-5

conhecimento – e da filosofia. Assim, embora as palavras façam parte do “véu da natureza”, podem revelar-se como profundas, maleáveis, plásticas, capazes de serem afinadas de acordo com o mundo real, agora, contudo, equiparado e tornado equivalente à aparência.³⁰⁸

³⁰⁸ Sobre este tema pode ler-se com grande proveito: Maria João Mayer Branco “The Spinning of Masks. Nietzsche’s Praise of Language”, in *As the spider spins: essays on Nietzsche’s critique and use of language*, Maria João Mayer Branco, João Constâncio (eds.), Nietzsche Heute, Walter de Gruyter, Boston / Berlim, 2012, pp. 233-253. Veja-se ainda no mesmo volume, o seguinte texto: João Constâncio, “Consciousness, Communication and Self-Expression. Towards and Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche’s *Gay Science*”, pp. 197-231, uma vez que o mesmo esclarece, através da consideração do que significa a palavra ‘consciência’ para Nietzsche, quais as possibilidades para a “nova linguagem” anunciada por Nietzsche em PBM, §4.

3.4. Wittgenstein, Nietzsche, e a consciência da vida:

O “primeiro testemunho de uma leitura directa”³⁰⁹ de Nietzsche, realizada por Wittgenstein, remonta a 1914 – à altura em que combatia na 1ª Grande Guerra –, mais precisamente a 8 de Dezembro desse ano. É no apontamento que regista nesse dia que também pela primeira vez Wittgenstein fala de solipsismo. Vejamos:

Comprei o volume 8 de Nietzsche e li-o. Estou muito perturbado com a sua hostilidade / contra o cristianismo. Pois também se encontra alguma verdade nos seus escritos. É certo que o cristianismo é o único caminho *seguro* para a felicidade. Mas como seria se alguém desprezasse esta felicidade?! Não seria melhor perecer, infeliz, numa luta sem esperança contra o mundo exterior? Mas uma tal vida é sem sentido. E porque não viver uma vida sem sentido? É indigna? Como concorda ela com a posição estritamente solipsista? Que tenho eu de fazer para não perder a minha vida / para que não esteja perdida para mim? Tenho de estar sempre consciente dela – do espírito...³¹⁰

A ligação entre a posição de Wittgenstein e a sua reacção à leitura de Nietzsche que este apontamento deixa estabelecer, é descrita do seguinte modo por Nuno Venturinha:

[Wittgenstein] coloca, com efeito, a ‘hostilidade contra o cristianismo’ de Nietzsche ao lado do *seu* ‘ponto de vista estritamente solipsista’. Assim, se o encontro com Nietzsche deu a Wittgenstein uma iluminação extra, esta deve ter consistido no discernimento da via o mais negativa possível de

³⁰⁹ Marco Brusotti, “‘Il mio scopo è una ‘trasvalutazione di tutti i valori’. Wittgenstein e Nietzsche”, in *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Maria Cristina Fornari (ed.), Pisa (ETS) 2006, p. 100. Este artigo é um mapa de quase todas as ocasiões em que Wittgenstein faz referência a Nietzsche.

³¹⁰ *Nietzsches Band 8 gekauft und darin gelesen. Bin stark berührt von seiner Feindschaft / gegen das Christentum. Denn auch in seinen Schriften ist es etwas Wahrheit enthalten. Gewiß, das Christentum ist der einzige sichere Weg zum Glück. Aber wie, wenn einer dies Glück verschmähte?! Könnte es nicht besser sein, unglücklich, im hoffnungslosen Kampf gegen die äußere Welt zugrunde zu gehen? Aber ein solches Leben ist sinnlos. Aber warum nicht ein sinnloses Leben führen? Ist es unwürdig? Wie verträgt es sich mit dem streng solipsistischen Standpunkt? Was muß ich aber tun, daß mein Leben / mir nicht verlorengelht? Ich muß mir seiner immer – des Geistes immer – bewußt sein...* GT, pp. 49-50. O volume 8 a que Wittgenstein se refere, como é indicado em nota nos GT (nota 67 da p. 49), era uma edição de 1904 (Leipzig) e continha: “1. *Der Fall Wagner* [O Caso Wagner], 2. *Götzendämmerung* [O Crepúsculo dos Ídolos], 3. *Nietzsche contra Wagner*”, e ainda o primeiro livro projectado sob o tema da “transvaloração de todos os valores”, *O Anticristo* (“*Umwertung aller Werte, 1. Buch: Der Antichrist*” [GT, loc. cit.]), e alguns poemas (“5. *Dichtungen*” [GT, loc. cit.]).

estabelecer a vida humana, rejeitando o cristianismo, que, naquela altura, era já concebido de maneira ‘solipsista’.³¹¹

De acordo com o autor, a hostilidade de Nietzsche contra o cristianismo terá permitido ou facilitado a Wittgenstein imaginar com mais rigor o que estaria em causa numa via negativa de estabelecer a vida humana – via essa que passa por não se coadunar com a maneira ‘solipsista’ de ver o mundo. Mas, terá a “iluminação extra” recebida por Wittgenstein consistido apenas em tornar mais nítidos para si próprio os contornos de uma vida negativa, sem sentido e sem valor? – Apesar da adversidade de Nietzsche para com aquilo que Wittgenstein considerava o único caminho seguro para a felicidade, Wittgenstein reconhece alguma verdade nas suas palavras. É, aliás, este convívio “nos seus escritos”, da rejeição da única via incontestada para a felicidade com “alguma verdade”, que inquieta Wittgenstein e o deixa perturbado. As palavras de Nietzsche parecem conter mais para Wittgenstein do que o exemplo de alguém que ao rejeitar o cristianismo e a possibilidade de viver feliz seguindo por esse caminho, renuncia com isso à consciência e sentido da vida. Teria Nietzsche providenciado a Wittgenstein a possibilidade de conceber uma vida com sentido que não adopta o cristianismo, mas que é, ainda assim, congruente com o ponto de vista estritamente solipsista? Por outras palavras, a questão, que a leitura de Nietzsche parece colocar a Wittgenstein, é se uma vida em desacordo com o cristianismo pode apesar de tudo concordar com a posição estritamente solipsista – a qual, em bom rigor, é assumida como maneira de não viver inconsciente –, de modo a configurar uma maneira alternativa de não perder para si a própria vida. Gostaríamos de investigar esta hipótese que foi de certo modo já avançada por Ray Monk, que considera que Wittgenstein estava muito perto de aceitar a posição de Nietzsche, “apesar da sua fé”:

Ele aceita discutir o assunto nos termos psicológicos de Nietzsche; ele não o vê como a questão de saber se o cristianismo é *verdade*, mas se este oferece alguma ajuda a lidar com uma existência que é de outra forma insuportável e sem sentido. Nas palavras de William James, a questão é saber se este ajuda a curar a ‘alma doente’. E o ‘este’ não é aqui uma *crença* mas uma prática, uma maneira de viver. Isto é bem notado por Nietzsche: (...) [a] ideia de que a essência da religião reside em sentimentos (ou, como o

³¹¹ Nuno Venturinha, “Wittgenstein Reads Nietzsche: The Roots of Tractarian Solipsism”, in *Ungesellige Geselligkeiten / Unsocial Sociabilities: Wittgensteins Umgang mit anderen Denkern / Wittgenstein's Sources*, Wittgensteinian, 7, Esther Ramharter (Hrsg.), Parerga Verlag, 2011, p. 60.

diria Nietzsche, *instintos*) e práticas em vez de em crenças, permaneceu, para o resto da sua vida, um tema constante no pensamento de Wittgenstein sobre o assunto. O cristianismo era para ele ‘o único caminho *certo* para a felicidade’ – não porque prometia uma vida eterna, mas porque providenciava um exemplo nas palavras e na figura de Cristo, uma atitude a seguir que tornava o sofrimento suportável.³¹²

Procuraremos então deslindar aquilo em que poderia consistir, para Wittgenstein, a verdade das palavras de Nietzsche. Mas vejamos primeiro o que os afasta.

A posição de Wittgenstein em relação ao cristianismo como único caminho seguro para a felicidade parece estar nos antípodas da posição antagonista de Nietzsche, que, ao contrário de Wittgenstein, não encontra nada no cristianismo que afirme a vida e que possa por isso conduzir à sua aceitação. A propósito da visão da vida do cristianismo, o que Nietzsche tem para nos dizer é que o cristianismo é a negação e o enfraquecimento de tudo o que é natural, vivificante, salutar:

18. A concepção cristã de Deus (...). Deus degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser a sua glorificação e eterna *afirmação*! Através de Deus, a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de viver! Deus como fórmula para todas as difamações do ‘Aquém’, para todas as mentiras do ‘Além’! Em Deus, o nada divinizado, a vontade do nada santificada!...³¹³

43. Quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas sim no ‘Além’ – *no nada* –, pois tirou-se de todo à vida o seu centro de gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda a razão, toda a natureza no instinto – tudo o que nos instintos é benéfico, favorável à vida, abonador do futuro, provoca, doravante, desconfiança. Viver *de tal maneira* que viver já não tenha *sentido*, eis o que se torna, agora, o ‘sentido’ da vida...³¹⁴

³¹² Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, pp. 122-123.

³¹³ Friedrich Nietzsche, *Anticristo*, in *Anticristo + Ecce Homo + Nietzsche Contra Wagner*, Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche, volume sete, Paulo Osório de Castro (trad.), António Marques (Prefácio), Relógio D’Água Editores, Lisboa, 2000, pp. 5-108 [*Anticristo*], p. 65.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 63-64.

Nietzsche vê na concepção cristã de Deus e na promessa de um ‘Além’ e de um ‘Aquém’, o princípio que nega o valor desta vida aqui, fazendo notar que isso corresponde a uma “vontade do nada”, pois, não se funda em qualquer coisa próxima de nós, que pudéssemos glorificar e afirmar, está longe de se voltar para a natureza e assenta, em vez disso, numa mentira que destrói – a ilusão da imortalidade, de uma vida depois desta – e num colocar o “centro de gravidade da vida” fora da vida, o que acarreta a perda de sentido: como saber ainda onde está esse centro, se o ‘Aquém’ está sempre à nossa frente e o ‘Além’ é inalcançável daqui donde estamos?

Tivemos já oportunidade de constatar que a promessa de uma vida eterna, depois desta, não é, aos olhos de Wittgenstein, uma solução para aquilo que a vida encerra de insondável e inexplicável, de tal modo que a sua resposta passa por viver eternamente no presente. Precisamente aqui reside o segredo dos que vivem felizes, neste exercício espiritual, para usarmos uma expressão dilecta de Pierre Hadot.

Wittgenstein não partilha da hostilidade de Nietzsche para com o cristianismo, nem a sua concepção de Deus coincide com a concepção cristã nos termos descritos por Nietzsche, mas com a consciência da vida, do espírito, da alma do mundo – porventura, para Wittgenstein, Deus terá mais a ver com a aceitação do destino, de como tudo se relaciona, do que com uma concepção da divindade como sustentáculo e garantia de uma salvação depois desta vida³¹⁵.

Quando Wittgenstein, na citação dos *Geheime Tagebücher* citada, identifica o cristianismo com o único caminho seguro para a felicidade, pergunta logo a seguir como seria se alguém desprezasse essa felicidade. Comenta então que isso resultaria numa luta sem esperança contra o mundo exterior, sem qualquer promessa de consolo, pelo que a vida seria sem sentido – o que desde logo o faz levantar a questão relativa ao valor de uma tal vida. Mais tarde, num apontamento dos *Cadernos* de 1916, Wittgenstein viria a identificar a vida boa com a vida feliz, e o modo como o faz, que passa por dizer que a vida feliz se justifica a si

³¹⁵ Cf. a propósito, *Cadernos*, 8.7.1916: “Crer num Deus significa perceber que a vida tem um sentido. / O mundo é-me *dado*, i.e., a minha vontade dirige-se ao mundo inteiramente de fora como a algo já pronto. (...) / *Seja como for, somos*, em todo o caso, e num certo sentido, dependentes e podemos chamar Deus àquilo de que somos dependentes. / Deus, neste sentido, seria simplesmente o destino ou, o que é a mesma coisa: o – independente da nossa vontade – mundo.”

própria³¹⁶, esclarece o que em 1914 expressa com a sugestão de que essa vida seria digna se pudesse ajustar-se ao “ponto de vista estritamente solipsista”. De facto, a adesão ao mundo de que Wittgenstein fala no *Tractatus* – ligada num vínculo estreito à sua concepção de solipsismo, que consiste no sujeito reduzido a um ponto sem extensão com a realidade toda coordenada com ele – é instaurada mediante a independência da vontade em relação ao mundo. Pode parecer contraditório, mas é esta independência em relação ao mundo que acarreta a possibilidade da sua aceitação, pois nasce da consciência de que uma vez que não se podem dirigir os acontecimentos do mundo, resta como solução acolhê-los (para não perecer infeliz numa luta sem esperança) – mediante uma aceitação alegre que não se harmoniza com uma atitude de conformação para com as circunstâncias da vida (isso seria uma outra forma de perecer de infelicidade). Quanto a este último aspecto relembramos algo que pudemos frisar anteriormente e que diz respeito ao tipo de adesão ao mundo que Wittgenstein delineia no seu TLP, não significar uma aceitação da vida que é cega para o que ela encerra de problemático e difícil, mas que é feliz apesar da consciência do seu lado doloroso e incerto. De resto, é esta consciência da vida “– do espírito”, que encerra o apontamento de 8 de Dezembro de 1914, como uma espécie de palavra decisiva para reflectir acerca da pergunta que enuncia, relativa à dignidade ou valor da vida que abdica do caminho seguro para a felicidade (caminho esse que Wittgenstein faz aí equivaler ao cristianismo – provavelmente para Wittgenstein uma forma de bênção da vida, ou via que salva a vida, abençoando-a e aceitando-a quando é difícil de suportar, portanto, em certa medida, auxiliando com isso quem segue por esse caminho a afirmar a vida). Relativamente a isto, decisiva é a atitude perante a vida – a sua afirmação. Em última análise, poderíamos ainda acrescentar que a lógica, para Wittgenstein, não significou o afastamento da vida – pelo contrário: a injunção ao silêncio no final do TLP, como temos vindo a tentar mostrar, visa assegurar o que o filósofo considerava o mais importante, protegendo-o de palavras inoportunas (incapazes de fazer justiça ao mais elevado).

Em suma, o que tanto Nietzsche como Wittgenstein rejeitam, pese embora a diferença dos seus pontos de vista e maneiras de equacionar o cristianismo, consiste numa atitude que se vira contra a vida. O ponto de contacto entre ambos é precisamente o facto de que os dois filósofos visam afirmar a vida e aderir a ela, acolhê-la e aceitá-la. Posto isto, veremos mais

³¹⁶ Trata-se de uma entrada de 30.7.1916, que diz o seguinte: “Digo isto recorrentemente, que a vida feliz é boa, a infeliz má. E se *agora* me interrogar: mas por que tenho eu de viver feliz, tal parece-me ser por si uma pergunta tautológica; aparentemente, a vida feliz justifica-se a si própria, é a única vida correcta.”

um aspecto desta proximidade – para melhor firmarmos a afinidade dos sins que proferem à vida. Para tal, voltaremos a nossa atenção para outro escrito de Nietzsche – considerá-lo poderá contribuir para realizar aquilo que tínhamos mais acima proposto e que tem a ver com descobrir qual a verdade que Wittgenstein reconheceu nas palavras de Nietzsche. É certo que aqui podemos apenas apoiar-nos em conjecturas acerca das possíveis leituras feitas por Wittgenstein. Com estas conjecturas não se pretende nivelar ou passar por cima das diferenças entre Wittgenstein e Nietzsche – e espera-se que se revelem como mais do que um mero pretexto para aproximar os dois filósofos –, mas encontrar um plano fértil para o diálogo e apuramento dos seus pontos de vista. As parecenças e as diferenças contribuem ambas para isso e, aliás, o mais importante não é descobrir que textos de Nietzsche foram lidos por Wittgenstein³¹⁷, mas ver como os seus pensamentos se encontram, como soam os escritos de um no outro, fazendo de alguma maneira as palavras de ambos receberem uma luz nova.

Em 1871, Nietzsche escreve uma pequena nota sobre como apenas a partir da posição mais elevada se é libertado da opressão do momento e se é capaz de o suportar: “*sub specie aeterni*---”³¹⁸ No entanto, passados 17 anos (no *Crepúsculo dos Ídolos*), a confiança juvenil de que uma perspectiva que eterniza os instantes é libertadora, foi já transformada numa desconfiança por tudo o que tende a retirar e a fazer do fluxo da vida uma pausa. Quando, neste texto da maturidade – que fazia parte do volume de onde o jovem Wittgenstein leu alguma coisa em 1914 –, critica a visão *sub specie aeterni*, Nietzsche não tem em vista como alvo das suas palavras o facto de se tratar de um ponto de vista elevado: a sua intenção é antes chamar a atenção para o facto de que quando pensamos honrar uma coisa ao eternizá-la, estamos na verdade a demonstrar que não gostamos do devir, da mudança, que lhe temos algum horror³¹⁹. Para Nietzsche, este modo de ver revela-se como sintoma de uma atitude dos filósofos, que despreza a mudança e o crescimento e que idolatra “ídolos conceptuais” (*ibid.*): maltratam o real, roubam-lhe o seu dinamismo para poderem ter conceitos invariáveis e firmes para contemplar, de maneira que as coisas reais, depois de passarem pelas suas mãos, perderam já todo o refinamento em pormenores, próprio de tudo o que está vivo.

Mas, como dizíamos, Nietzsche, com a sua crítica, não tem por objectivo menosprezar na visão *sub specie aeterni*, o que nela abona a favor de uma perspectiva alargada e do alto.

³¹⁷ Aspecto que referimos noutra excursão e que recuperamos agora.

³¹⁸ eKGWB/NF-1871,14[22]

³¹⁹ Cf. eKGWB/GD-Vernunft-1. Trata-se do 1º § d’ “A ‘razão’ na filosofia” do CI.

Quanto à possibilidade de exercer um ponto de vista abrangente e distanciado, no entanto, irá decidir-se por um outro exercício, cuja fórmula é *Amor Fati*.

Voltaremos à fórmula em breve, após identificarmos a proximidade e a diferença que aqui se desenham em relação a Wittgenstein. A diferença reside evidentemente no facto de Wittgenstein não rejeitar a visão *sub specie aeterni*, que significa, aos seus olhos, a possibilidade de contemplar o mundo de tal modo que ele fica como que trespassado de valor – o mundo transforma-se no meu mundo no seio de uma tal perspectiva, como pudemos já mostrar anteriormente. A semelhança reside, por seu lado, na contemplação *sub specie aeterni* ser propiciadora daquele modo alargado de olhar para o mundo, que Nietzsche também valoriza, e que configura a oportunidade de dizer ‘sim’ à totalidade observada, se houver capacidade e força suficiente – digestiva – para tanto. A força suficiente para aceitar, afirmar e acolher a vida enquanto todo, na múltipla variedade das suas qualidades, não só no que ela tem de belo, mas também de doloroso, configura o resultado estóico a que viver eternamente no presente pode conduzir. Esta aceitação estóica está também no coração da fórmula *Amor Fati*³²⁰ – e igualmente no coração de Wittgenstein e de Nietzsche³²¹. Demorámo-nos já no carácter de aceitação estóica silenciosa da atitude de Wittgenstein – de que TLP 7 é uma boa pedra-de-toque –, pelo que nos dedicaremos agora, embora muito brevemente, a Nietzsche. Vejamos:

Muitas vezes perguntei a mim próprio se não estou mais profundamente obrigado para com os anos mais difíceis da minha vida do que para quaisquer outros. Tal como a minha natureza mais íntima me ensina, tudo o que é necessário, visto do alto e no sentido de uma *grande* economia, é também o útil em si – não se deve somente suportá-lo, deve-se *amá-lo... Amor fati*: eis a minha natureza mais íntima. E no que diz respeito à minha enfermidade, não lhe devo eu indescritivelmente mais do que à minha saúde? Devo-lhe uma saúde *superior*, uma saúde tal que se torna mais forte com tudo o que não a mata! *Devo-lhe também a minha filosofia...*³²²

³²⁰ Sobre a fórmula *Amor Fati* e os filósofos estóicos, cf. Pierre Hadot, “Le Stoïcisme des pensées. La discipline du désir ou l’*Amor Fati*”, in *Introduction aux “Pensées” de Marc Aurèle*, Fayard, 1997, sobretudo, pp. 213-236.

³²¹ Sobre a relação de Nietzsche com o estoicismo – sobre a sua avaliação do mesmo ao longo do seu pensamento – cf. Nuno Nabais, “Nietzsche e o estoicismo”, in *Metafísica do Trágico: Estudos Sobre Nietzsche*, Relógio D’Água Editores, Lisboa, 1997, pp. 151-174.

³²² Friedrich Nietzsche, NCW, *Epílogo*, 1, p. 268.

Nietzsche, ao espriar a sua vida perante si, reconhece o sentido de todos os momentos vividos, o papel desempenhado por cada um – e sente-se especialmente agradecido pelos mais difíceis. Na grande economia das coisas – da sua vida –, o que parecia um mal, como a doença, é, afinal, um bem. E a recuperação revelou-lhe ainda uma saúde maior – a perspectiva da doença permitiu a nova consideração das horas saudáveis. O distanciamento, a contemplação da vida do alto, permite novas avaliações e encontra novos sentidos para a necessidade, que, do meio da vida e da perspectiva que pode apenas preocupar-se com o momento presente, acharíamos difíceis de suportar; Nietzsche, pelo contrário, sublinha que deve mesmo ser amada. Em última análise, considera que é ao amor do destino, à fórmula que diz ‘sim’ à vida sem reservas – aceitando mesmo os momentos mais perigosos e delicados –, que deve também a sua filosofia.

A filosofia como actividade que não vira costas à vida é, quer em Wittgenstein, quer em Nietzsche, uma superação da filosofia como teoria ou sistema. Os pontos de apoio deste facto são inúmeros em ambos, e permitem pensar em Wittgenstein e Nietzsche como filósofos que abrem caminho à filosofia enquanto actividade que não firma pé em doutrinas e que, ao invés, tem como sua maior preocupação esforçar-se por uma visão justa da vida e do mundo.

PARTE II

‘Passar bem!’

‘Um mundo completo de dor nestas palavras.’ Como pode viver nelas? – Está ligada a elas. As palavras são como uma bolota da qual pode crescer um carvalho.³²³

³²³ Ms 132 62: 25.9.1946, VB, p. 60.

1. Deixar tudo ser como é:

1.1. O exemplo de Engelmann:

[S]ó o artista pode apresentar a coisa individual de maneira que ela nos aparece como uma obra de arte; [*Doch kann nur der Künstler das Einzelne so darstellen daß es uns als Kunstwerk erscheint;*] (...). Mas agora parece-me também que, além do trabalho do artista, há outra maneira de capturar [einzufangen] o mundo *sub specie aeterni*. É – creio eu – a via do pensamento [*Weg des Gedankens*] que, por assim dizer, voa sobre o mundo [*über die Welt hinfliegt*] & o deixa assim tal como é, observando-o de cima no seu voo [*sie von oben im Fluge betrachtend*]. [Ms 109, 28: 22.8.1930. VB, pp. 6- 7.]

Estamos em 1930: se no tempo do *Tractatus* a obra de arte constituía o exemplo do objecto visto *sub specie aeterni*, por permitir conceber o que constitui o bom ponto de vista do mundo, o modo de ver que “faz feliz” (e que consiste em ver o objecto não “no espaço e tempo”, mas com estes como pano de fundo), agora, não só a obra de arte, mas ao lado do “trabalho do artista”, a “via do pensamento” possibilita igualmente “capturar o mundo” daquela perspectiva. De certo modo, a leitura do TLP que se defendeu na primeira parte deste estudo partia deste princípio, quer dizer, do princípio de que o livro, não só no que diz, mas também no modo que o faz, a saber, na concepção precisa das suas proposições depuradas e concisas e na numeração exacta que mostra o caminho, propicia a visão do mundo a direito. Onde, a lógica e a ética serem trazidas à visibilidade mediante o exercício estético – de leitura, da nossa parte – de escrita do livro, por parte de Wittgenstein (o que nos levou a afirmar que o estilo do *Tractatus* equivale ao método filosófico aí seguido). Este exercício é simultaneamente um exercício do pensamento e da sensibilidade, de acordo com o que apurámos: é simultaneamente um exercício da razão e da percepção que nos conduz ao conhecimento dos limites daquilo que é dizível – ao conhecimento do que pode pôr-se em palavras e daquilo que não é susceptível de ser expresso na fala, mas que é visível naquilo que é dito claramente. Tendo em conta que o problema cardinal do *Tractatus* diz respeito à diferença entre aquilo que pode ser dito (= pensado) claramente, e aquilo que não pode ser dito, mas que se mostra naquilo que é dito, o que então sugerimos lançou mão desta distinção para propor que o livro mostra o indizível, na medida em que delimita o dizível a partir do seu interior. Por este motivo não consideramos ter utilizado para ler o TLP, algo que Wittgenstein apenas diz em 1930. A este respeito, devemos recordar-nos da carta a von Ficker, de 1919,

onde fala do propósito do livro e do que o seu autor aí alcança, e reconhecer que, antes deste apontamento que agora citamos, a via do pensamento, mais precisamente, o modo de tornar acessível aos seus leitores o pensamento fundamental do TLP, proporcionava já o bom ponto de vista sobre a linguagem e o mundo, que significa, por seu turno, a possibilidade de alcançar o que Wittgenstein nos *Cadernos* identifica com a visão *sub specie aeterni*. A lógica, transcendental, a ética e a estética (unidade transcendental e sobrenatural), cujo acesso estaria interdito de outro modo, tornam-se evidentes no TLP. A primeira, graças ao delimitar do sentido a partir do interior da linguagem. A ética e a estética, graças à compreensão ou visão de que o mais valioso não é passível de ser contido em proposições com sentido, devendo quanto a isso adoptar-se uma atitude ou estilo de vida que, no silêncio (guardado em relação àquilo que é precioso e que visa proteger-se) e no modo de viver, expressa uma maneira de ver o mundo com sentido que reconhece a incomunicabilidade disso mesma na linguagem, pois corresponde a um sentimento que extravasa os factos. Apesar disso, a linguagem, e pese embora a inefabilidade desta esfera, pode evocar o que não é capaz de dizer, quer mediante a tentativa *unsinnig* de lhe dar expressão em proposições – atitude que Wittgenstein respeita profundamente, mas que considera sem esperança –, quer através da delimitação clara das fronteiras daquilo que é capaz de exprimir, permitindo com isso perceber que “nem tudo está resolvido com os factos”. O motivo pelo qual resgatamos este assunto tornar-se-á claro brevemente³²⁴.

Na observação de que citamos uma parte em epígrafe, Wittgenstein parte de uma experiência do seu amigo Engelmann, que, quando vasculha numa gaveta cheia dos seus manuscritos, considera-os merecedores de serem publicados. Ao vê-los em conjunto parecem-lhe esplêndidos. Da mesma maneira, acha magníficas as cartas dos seus parentes que já morreram. A admiração que as cartas lhe suscitam resulta provavelmente da iluminação que as suas vidas dão às palavras escritas, conferindo-lhes sentido: elas são susceptíveis de serem

³²⁴ Salientamos desde já um aspecto que nos trouxe de volta a este assunto e que tem a ver com aquilo que Ray Monk chama “separação” [cf. Ray Monk, “Philosophical Biography: The Very Idea”, in *Wittgenstein: Biography & Philosophy*, James C. Klagge (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2001, p. 5], quando se refere ao estado da literatura sobre Wittgenstein na altura em que decide escrever a sua famosa biografia do filósofo (separação essa que gostaríamos de evitar neste trabalho), e que consistia em existirem, por um lado, interpretações que “discutiam as suas atitudes éticas, culturais e espirituais, reveladas em várias memórias dele, na sua correspondência pessoal, e nos registos das suas conversas publicadas pelos seus amigos” (*ibid.*, pp. 5-6), e, por outro, interpretações que “discutiam temas do seu trabalho filosófico” (*ibid.*, p. 6) – portanto, leituras que se guiam por propósitos aparentemente diferentes (fruto provavelmente de algo também identificado por Monk e que consiste em ser possível, na maioria dos casos, *ab initio*, compreender um autor sem saber nada da sua vida, das suas atitudes e valores). (Voltamos a isto na secção *Filosofia & biografia*.)

vistas no âmbito de uma vida³²⁵, e assim cada carta lhe parecerá, porventura, diferente de qualquer outra que tivesse sido escrita por alguém ainda vivo (e cujas palavras não podem ainda ser esclarecidas pelo sentido do todo da mesma maneira). Mas, quando Engelmann considera publicar em separado uma parte dos seus manuscritos, a ideia perde o apelo que tinha para ele: quando os vê desagregados uns dos outros e individualmente, os seus escritos não parecem configurar para si um sentido que esclarecesse o propósito de cada um, como acontece quando os vê em conjunto. Wittgenstein percebe que os manuscritos, “com *razão*”, perdem a sua aura brilhante quando vistos a sós, contudo, não deixa de notar que uma coisa se soma a essa condição que justifica que deixem de parecer valiosos: vê-los “*imparcialmente*, i.e., já à partida sem entusiasmo para olhar para eles”³²⁶ – é então que nos fornece a boa analogia para o caso do seu amigo, ao imaginar uma cena num teatro em que alguém realiza movimentos quotidianos que nos pareceriam pouco admiráveis quotidianamente. Repara então que coisas como um homem a andar de um lado para o outro, a sentar-se e a acender um cigarro, não são mais extraordinárias do que o que vemos todos os dias, contudo, não achamos digno de atenção. “É verdade, mas não o vemos *daquela* perspectiva.”³²⁷ Tal como acontece com Engelmann e com os seus papéis, o que nos falta, quando não vemos a vida quotidiana como digna de admiração, é a perspectiva certa, *aquela* perspectiva que transforma o que vemos (sem que isso que vemos se altere – a nossa atitude, a nossa maneira de ver é que se transforma e torna as coisas admiráveis aos nossos olhos), ao fazer-nos olhar para as coisas sob um novo aspecto³²⁸, excepcional, como uma obra de arte – como algo divino (“uma obra de arte criada por Deus”³²⁹).

O facto de a descrição da cena no teatro ser de alguém que não sabe que está a ser observado, elucida o modo como Wittgenstein caracteriza a maneira como Engelmann vê a

³²⁵ Isto deve ser confrontado com uma observação mais tardia de Wittgenstein que passamos a citar: “Quando as pessoas estão mortas vemos a sua vida a uma luz conciliatória. A sua vida parece-nos completa através de uma neblina. Mas a *ele* não lhe parecia completa, antes irregular e incompleta. Para ele não houve qualquer conciliação; a sua vida é nua & miserável.” [*Wenn Leute gestorben sind, so sehen wir ihr Leben in einem versöhnlichten Licht. Sein Leben scheint uns durch einen Dunst abgerundet. Aber für ihm war's nicht abgerundet, sondern zackig & unvollständig. Für ihm gab es keine Versöhnung; sein Leben ist nackt & elend.*] Ms 108a 30: ca. 1945, VB, p. 53.

³²⁶ Ms 109, 28: 22.8.1930. VB, pp. 6- 7.

³²⁷ Ms 109, 28: 22.8.1930. VB, p. 6.

³²⁸ Poderíamos dizer que já em 1930 encontramos algo que Wittgenstein irá posteriormente desenvolver e que diz respeito à mudança de aspecto, à sua “iluminação súbita” (cf. e.g. IF, II, xi, §118), e ‘a ver algo como’.

³²⁹ Ms 109, 28: 22.8.1930. VB, p. 6.

sua vida quando a vê como obra de arte de Deus, quer dizer, como divina. Por se tratar de alguém que não sabe que é visto, facilmente imaginamos que se comporta sem artifícios que pudessem ter como intuito impressionar, ou esconder a verdadeira natureza dos seus gestos. Como resultado, o que nos é apresentado – e na medida em que, por exemplo, a vaidade se encontra aí adormecida (não procurando exercer qualquer efeito de enaltecimento) –, equivale à percepção de uma vida humana sem constrangimentos a desenrolar-se à nossa frente, de uma maneira que normalmente não conseguimos ver-nos a nós próprios, distanciadamente. Diríamos, como Nietzsche, de uma “distância artística” – de uma distância que dilui a familiaridade habitual e restitui um elemento de novidade que engendra entusiasmo (na cena imaginada, um sentimento sinistro e magnífico em doses iguais), em vez de imparcialidade e desinteresse. A cena de teatro no teatro (poder-se-ia dizer, apresentada como um artista apresenta um objecto), propicia o ponto de vista que engendra em nós um olhar que se torna capaz de ver o humano, quotidiano, como extraordinário ou divino. Lembramos, quanto a isto e mais uma vez, Nietzsche, em especial o que diz em relação à arte como propiciadora do exemplo da aprendizagem que devemos realizar no que toca à nossa vida – para que “sejamos capazes de *rir* de nós e de chorar *por* nós” (GC, §107) –, e que se liga ao que diz sobre a existência enquanto fenómeno estético: “através da arte são-nos dados olhos e mãos, e acima de tudo a boa consciência de *podermos* transformar-nos a nós próprios em tal fenómeno”³³⁰ (GC, §107).

Dizíamos antes que ver distanciadamente leva à restituição da novidade. Esse elemento novo equivale a um aspecto que descobrimos nas coisas, no modo como elas aparecem, inspirado no modo de ver na arte e na contemplação *sub specie aeterni* – apesar de Wittgenstein, paulatinamente, vir a transformar esta visão a partir do ponto de vista da eternidade, numa perspectiva que procura não subtrair o dinamismo inerente àquilo que observa, mas que é, ainda assim, um ver compreensivo. Justamente graças à nova possibilidade de capturar o mundo deixando-o “*assim* tal como é”, vendo-o “de cima *no* seu

³³⁰ A transformação de que Nietzsche fala impede-nos de pensar a “existência como fenómeno estético” como a vida contemplada enquanto obra-de-arte por um sujeito que não procura, como os artistas e com os meios que com estes aprendeu, alargar os seus modos de contemplar a vida e o mundo mediante a criação de novas perspectivas sobre as coisas. Num dos excursos da primeira parte em que nos dedicámos a Nietzsche, citámos um parágrafo da *Gaia Ciência* sobre o que há a aprender com os artistas (GC, §299). Quando o fizemos, queríamos ilustrar que com a arte podemos aprender a ver as coisas de muitas maneiras diferentes – que alargam os nossos conceitos das coisas. Deixámos por citar uma parte (o fim), que pode agora ajudar-nos a tornar mais nítido o que pretendemos esclarecer: “(...) tudo isso temos de aprender com os artistas, e em tudo o resto ser mais sábios do que eles. Pois neles termina normalmente esta sua requintada faculdade onde a arte acaba e começa a vida; nós, porém, queremos ser os poetas da nossa vida e, em primeiro lugar, nas coisas mais pequenas e comuns.”

voo”.³³¹ O movimento do voo subtrai a fixidez da maneira de ver que opera uma pausa no fluxo constante, quando pára para contemplar as possibilidades de ligação do simples caso individual a outras situações, à partida inscritas no objecto. Vimos que o que desencadeava este modo de observação a partir do eterno residia na contemplação do instante – na contemplação de um *lebendes Bild* –, na atenção à configuração das relações internas que compunha o arranjo imóvel de um dado estado de coisas. A cena descrita na citação com que iniciamos esta segunda parte do nosso trabalho consiste, por sua vez, em movimentos quotidianos que vemos como admiráveis – agora, é no movimento da vida que o valioso se mostra. É no que nos rodeia e no meio do qual vivemos, que Wittgenstein irá propor que descubramos o singular como novo, de maneira a podermos espantar-nos e, assim, despertar da nossa relação demasiado próxima com as coisas e connosco. Outra mudança, em relação à visão *sub specie aeterni* do singular, é que a atenção não se concentrará apenas nos elos constantes e inquebráveis entre o mais simples caso individual e outras situações particulares, mas também nas variações. Por um lado, cada caso é visto como um centro de variação cuja ligação a outros não é a-temporal e fora do espaço – e não equivale à forma fixa da realidade. Por outro lado, as diferenças entre os vários casos particulares serão acolhidas³³², tornam-se importantes e o visível é celebrado na riqueza das suas formas, semelhantes e dissemelhantes. A fidelidade à natureza deixa de se exercer no encontro de modelos e representações pictóricas imóveis, e passará a exercer-se mediante exercícios do olhar que dão origem a muitas descrições e apresentações. O que é possível, capturar o mundo, pode tomar várias formas, e embora uma visão do todo, completa, não seja atingível à partida, a descoberta de sentido nos fragmentos, nas várias vistas de paisagem, naquelas descrições umas ao lado das outras, é instaurada como possibilidade a realizar pela filosofia, entendida como actividade, como tentativa de apresentação do mundo, ao lado do trabalho do artista.

Wittgenstein sublinha a necessidade de cultivarmos uma maneira de ver interessada: a cena que descreve apenas difere do que todos os dias vemos à nossa volta por ser apresentada

³³¹ Existem várias formulações para o final desta observação. Cf. a este respeito Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, pp. 352-353.

³³² Assim como o contexto de cada um, que difere e dá a ver mais ligações para além dos elos internos – sem cair no nível das puras relações externas. Isso levar-nos-ia a ter de levar em conta, por exemplo, a causalidade, que, como apurámos já, Wittgenstein considera uma superstição. Ao adoptá-la como princípio explicativo correríamos o risco de desembocar em explicações empíricas que levariam ainda, por sua vez, à simplificação – finalmente, de novo, apenas àquilo que é comum nos casos observados. Contudo, agora, tratar-se-ia de um comum empírico, obtido mediante a apuração de propriedades externas, pois, estaríamos a prestar atenção somente ao contexto e não ao caso particular propriamente dito, quando, em rigor, ambos devem ser contemplados.

num teatro, levando-nos a considerar o familiar como merecedor de ser posto em palco e visto como obra de arte. É o trabalho do artista, a sua capacidade para apresentar o objecto, resgatando-o da sua condição de “pedaço da natureza como outro qualquer”, que inspira e proporciona a Wittgenstein o encontro deste novo modo de ver o mundo com sentido, quer dizer, como trespassado de valor. Se o trabalho do artista conduz à perspectiva correcta, quer dizer, se para ser compreendida a arte obriga à adopção de um determinado ponto de vista, também o trabalho do filósofo pode conduzir à boa observação do mundo, na medida em que conduz a uma tomada de posição a partir da qual se tem uma visão desafoçada do mundo tal como ele é.

Se, no *Tractatus*, a chegada à posição a partir da qual se via o mundo a direito, correspondia ao abandono da tentativa de pôr em palavras o sentido inexprimível do mundo, Wittgenstein parece agora admitir que, lado a lado com a obra de arte – que era para Wittgenstein o exemplo *par excellence* da possibilidade de contemplação do *mundo sub specie aeterni* –, a via do pensamento pode apresentar o mundo como admirável: o que parece agora possível a Wittgenstein é um novo método filosófico, uma nova actividade do pensamento que permita ainda deixar ser tudo como é (sem minimizar ou reduzir, mas também sem aumentar um aspecto e torná-lo maior do que de facto se mostra). Esta nova via irá corresponder à tentativa de alcançar uma visão panorâmica, à configuração de um momento de compreensão. Será dada a devida atenção a esta maneira de ver o mundo, que Wittgenstein apelida “*übersichtliche Darstellung*” (IF, I, §122), e à sua importância fundamental na filosofia pós-tractariana, nesta parte do estudo.

1.2. Questões conceptuais & estéticas:

Gostaríamos de voltar à citação acima, mas antes disso devemos notar, com a ajuda de Béla Szabados, que os “retratos convencionais”³³³ de Wittgenstein “pintam-no, redutoramente, como exclusivamente interessado em questões técnicas acerca da linguagem e da lógica”³³⁴:

³³³ Béla Szabados, *Wittgenstein as Philosophical Tone-Poet: Philosophy and Music in Dialogue*, p. 13.

³³⁴ Béla Szabados, *ibid.*, p. 14.

Assim, temos os temas do anti-essencialismo, anti-reducionismo, anti-cientismo, aplicados a questões fundamentais acerca da natureza da arte e do belo, da experiência estética e da apreciação estética. É quase como se Wittgenstein, tendo chegado aos seus métodos puramente filosóficos independentemente da arte e da estética, tivesse curiosidade em ver como funcionariam quando aplicados às artes e às questões da estética. Visto assim, é natural dizer que a preocupação de Wittgenstein com as artes e com a estética não estava no centro dos seus interesses, uma vez que para ele o âmago da filosofia tinha a ver com questões da linguagem e da compreensão.³³⁵

Esta linha de separação fictícia apenas pode desenhar-se se esquecermos o que o próprio Wittgenstein identificou como aquilo que para si tinha mais interesse e era mais fundamental, o que deveras o agarrava e prendia: “*questões conceptuais & estéticas*”³³⁶. É importante notar a irmandade – a aliança – destas questões para o filósofo, pois, como adverte Szabados, a estética é muitas vezes vista como um assunto que ocupa um lugar marginal na filosofia de Wittgenstein; é encarada como algo adjacente, ilustrativo: a estética é considerada como uma boa fonte de exemplos, ou algo sobre o qual Wittgenstein dizia alguma coisa após ter esclarecido os outros assuntos de que se ocupava – como que para rematar o seu pensamento, como se tivesse que conter todos os temas num sistema abrangente, tendo então que falar também de estética. Claro que isto tem a ver com o número de observações e apontamentos dedicados à estética (e podemos acrescentar a ética à estética), ser menor do que aqueles que dizem respeito a outras matérias. No entanto, isso não significa que a estética fosse menos importante para Wittgenstein, para o desenvolvimento do seu pensamento, para a sua filosofia. Com efeito, no seu caso não podemos separar o que era importante para o autor, daquilo que era importante para a sua filosofia – e a estética interessava-lhe “biograficamente e filosoficamente”³³⁷. Desde logo, a citação em epígrafe contraria a tendência que Szabados identifica como prevalecente na literatura secundária. Aí, na citação, a arte é um ponto de partida para pensar, um exemplo para uma nova via (um novo método), e também o exemplo do que significa e do que possibilita apreender o mundo, deixando-o como é (quer dizer, sem o tornar outro, ilusoriamente mais inteligível por meio de uma teoria que o fizesse parecer

³³⁵ Béla Szabados, *ibid.*, p. 14.

³³⁶ VB, p. 91, Ms 138 5b: 21.1.1949.

³³⁷ Béla Szabados, *Wittgenstein as Philosophical Tone-Poet: Philosophy and Music in Dialogue*, p. 14.

mais fácil de capturar), vendo-o da perspectiva correcta. Da perspectiva correcta o mundo pode mostrar-se a quem olha com atenção como digno de admiração, como um milagre – em todo o caso, como digno de ser visto e merecedor do nosso entusiasmo. Por outras palavras, se olharmos com atenção a perspectiva correcta emerge e tem a ver com a compreensão de que não vale a pena a construção complicada de edifícios teóricos que podem apenas falsear o valor do que é visto, pelo que, melhor do que erigir uma teoria, é descrever, trazer à visibilidade o que habitualmente escapa à nossa atenção, portanto, sem a pretensão de descobrir mecanismos ocultos que fossem mais sublimes ou mais inestimáveis e singulares do que aquilo que é patente. Em última análise, se Wittgenstein considera a possibilidade de, mediante a via do pensamento, se alcançar um modo de contemplação que torna as coisas valiosas aos nossos olhos, isso significa de certo modo que à filosofia estará reservada a tarefa de descrever o mais fielmente possível aquilo que é observado – sem sobre isso lançar as malhas de uma explicação redutora (pois o que é visto já tem em si o que pode esclarecer-nos acerca da sua natureza). Enquanto tentativa de tornar o mundo menos enigmático, a explicação com tendência a simplificar demasiado será uma via ilusória de apresentação do mundo – sobretudo a explicação científica, a ciência e a generalização de que vive. Pelo contrário, o novo espaço aberto à filosofia (através da descrição) permitirá restituir à linguagem a capacidade para falar do que apenas podia antes mostrar – restituição que nasce da descoberta, na LoE, da existência da linguagem como um milagre –, para tentar descortinar sentido e apaziguar a inquietação própria da actividade filosófica, que deverá sempre manter-se consciente do espírito, procurando cumprir o mais difícil, a saber, fazer justiça aos factos, ver o que está diante dos olhos³³⁸ e deixá-lo ser como é.

A ciência não fornece o bom modelo para a tarefa da filosofia. Mas, a arte, ao apresentar o objecto a uma luz diferente possibilitando com isso que se veja com outros olhos, como novo, e.g., levando-nos a encarar como extraordinário o que víamos já sempre da mesma maneira e com desinteresse, é uma boa matriz para a actividade filosófica que imagina

³³⁸ Tarefa de inspiração goetheana, como é notado por Maria Filomena Molder em vários sítios. Cf. por exemplo, Maria Filomena Molder, “L’architecture est un geste. Variations sur un motif wittgensteinien”, in *Transferts linguistiques, hybridations culturelles*, Céline Denat, Patrick Wotling (dir.), Collection “Langage et pensée”, 6, Épure, p. 333. Segue-se a citação de Goethe, a que Wittgenstein recorre diversas vezes ao longo dos anos que se seguem ao TLP: “Was ist das Schwerste von allem? / Was dir das Leichtest dünket. / Mit den Augen zu sehen / Was vor den Augen dir liegt.” [“O que é o mais difícil de tudo? / O que te parece mais fácil. / Ver com os olhos / O que à frente dos olhos está.”] Johann Wolfgang von Goethe, *Xenien*, in *Gedichte und Epen, Werke*, vol. 1, Hamburger Ausgabe 14 vols., Erich Trunz (ed.), Christian Wegner Verlag, Hamburg, 1948-1966. Deutscher Taschenbuch Verlag / München, C. H. Beck, 1982, p. 230, *apud* Maria Filomena Molder, “L’architecture est un geste. Variations sur un motif wittgensteinien”, p. 333.

novas possibilidades, nas quais se incluem novas maneiras possíveis das coisas se relacionarem entre si, ou seja, novas maneiras de apresentar as coisas e a forma como se ligam, permitindo criar elos entre elas que são como novos aspectos de que não nos tínhamos dado conta antes. Claro que, todas estas múltiplas possibilidades aumentam o nosso horizonte de contemplação sem serem, no entanto, construções empíricas ao jeito da ciência experimental (o que não as invalida; o que as justifica é, contudo, de outra ordem). A ciência deve testar todas as hipóteses, medir e pesar – e é redutora em comparação. É por este motivo que a música³³⁹, que fora o modelo salvaguardado por Nietzsche, será igualmente exemplar para Wittgenstein, ou melhor, continuará a sê-lo sempre, para ilustrar o que é compreender. Daí que venha a comparar e aproximar compreender uma frase da nossa linguagem a compreender uma frase musical (nas IF, I, §527). O que faz parte dessa compreensão não é abrangido pela ciência. O tipo de compreensão que Wittgenstein espera alcançar está, ao invés, intimamente ligado a tudo aquilo que não é mensurável – outras coisas entram então em jogo que são, em rigor, imponderáveis³⁴⁰ (o que não lhes subtrai qualquer valor, ou seja, que não possamos dizer exactamente em que consistem não as diminui de qualquer modo – se não estivermos enfeitiçados pelo método científico³⁴¹).

³³⁹ E a poesia, como se verá mais à frente, e à qual se junta ainda a arquitectura.

³⁴⁰ Novamente, encontramos a ética ligada à estética: em ambas aquilo que configura a compreensão (que vê ligações e sobre a qual iremos debruçar-nos neste estudo), será de um plano alheio à ciência ou à teoria – e o resultado de um conhecimento adquirido através das vivências e que não é calculável ou passível de ser ensinado como se pode ensinar uma teoria. Nas IF, II, x, §248, Wittgenstein fala do juízo de um especialista, adquirido, não em qualquer curso, mas pela experiência (não sendo apesar disso um juízo empírico – não é concluído dela; Wittgenstein fala de um melhor conhecimento da humanidade, quer dizer, por exemplo, do modo como os homens agem, do que duvidam ou do que aceitam sem reservas). Quem tem um melhor conhecimento da humanidade fará juízos com prognósticos mais acertados. Um exemplo de alguém assim, para Wittgenstein, era a personagem do Padre Zozima (dos *Irmãos Karamazov* de Dostoevsky), sobre a qual comenta um dia com Drury que “realmente existiram pessoas assim, capazes de ver directamente as almas de outras pessoas e de as aconselhar.” (Maurice O’C. Drury, “Conversations with Wittgenstein”, p. 108.) Já nas AeC, Wittgenstein considerava que “[n]o que chamamos as Artes, uma pessoa com critério progride. (Ter critério não quer dizer ‘Maravilhoso!’ diante de certas coisas.) (...) Distinguimos entre uma pessoa que sabe do que está a falar e uma pessoa que não sabe do que está a falar.” (AeC, I, §17) Ao referir-se a esta diferença, Wittgenstein quer chamar a atenção para a figura que “emergiu [nas artes] aquilo a que chamamos um ‘juiz’ – i.e., alguém que tem juízo. Isto não quer dizer apenas alguém que admira ou não admira. É um elemento inteiramente novo.” (AeC, I, nota 2.) Um traço distintivo é que essa pessoa, além de ter reacções consistentes durante muito tempo – o que nos conduz à questão do gosto –, “[t]em de conhecer toda a espécie de coisas” (AeC, I, nota 3), ou seja, tem de ser capaz de um juízo entendido.

³⁴¹ Em todo o caso, o tipo de precisão em tais juízos tem a ver com acertar no conselho exacto que permitirá à outra pessoa, e.g., ouvir a música compreendendo, ou ter uma melhor percepção de como deve agir em determinada situação. Aqui reside, a nosso ver, a semelhança de que Wittgenstein fala entre uma investigação filosófica na matemática e uma estética: “A estranha semelhança entre uma investigação filosófica (talvez especialmente na matemática [*in der Mathematik*]) e uma estética [*einer Ästhetischen*] (E.g. o que há de errado com este vestido, como deveria ser, etc...)” (Ms 116 56: 1937, VB, p. 29.) Se compararmos isto com o que diz sobre uma prova na matemática nos mostrar o caminho (Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of*

Vejamos, agora completa, a observação de que mais acima retirámos o pequeno excerto sobre as questões conceptuais & estéticas:

Questões científicas podem interessar-me, mas nunca realmente me prendem. Apenas *questões conceptuais & estéticas* têm esse efeito em mim. No fundo, a resolução dos problemas científicos deixa-me indiferente; mas não aquelas outras perguntas. [*Wissenschaftliche Fragen können mich interessieren, aber nie wirklich fesseln. Das tun für mich nur begriffliche & ästhetische Fragen. Die Lösung wissenschaftlicher Probleme ist mir, im Grunde, gleichgültig; jener andern Fragen aber nicht.*] VB, p. 91, Ms 138 5b: 21.1.1949.

Sobre esta observação, comenta Maria Filomena Molder que,

A cada leitura do texto, é sempre motivo de perplexidade encontrar o ‘&’ entre conceptuais e estéticas; é neste ‘&’ que o carácter único do pensamento de Wittgenstein se encontra. Nomeadamente, não é só uma questão de associação de dois tipos de questões, as conceptuais e estéticas, mas também da sua inseparabilidade; estas são questões de uma natureza lógica e estilística, mas também questões nas quais o aspecto lógico despoleta uma inegável afinidade com o estético.

Mathematics, G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, eds., G. E. M. Anscombe, trad. inglesa, Basil Blackwell, Oxford, 1998 [RFM], VII §74), ou ainda com o modo como uma proposição matemática nos diz como fazer [cf. *ibid.* (o exemplo de Wittgenstein é o de alguém a dizer a outrem, ‘vês! Assim é que 2 mais 3 dão 5!’)], a semelhança entre o que se passa numa investigação na matemática e uma estética torna-se visível, pois, o modo como uma prova me mostra o caminho na matemática pode aproximar-se de um gesto de aprovação que alguém faz, por exemplo, ao ouvir uma música tocada de uma certa maneira, quer dizer, da maneira certa (‘assim é que se deve tocar’) – outro gesto de aprovação que poderia comparar-se, seria usar um vestido muitas vezes, mostrando com isso que se aprecia, que está certo, bem cortado, etc.; poder-se-ia igualmente aproximar uma proposição matemática dizer-nos como fazer, com o conselho: “diz a ti próprio que se trata de uma valsa, e irás tocá-la correctamente” (Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”, generally known as The Blue and Brown Books*, 2ª ed., Blackwell, Oxford, 1998 [The Blue Book = BB / The Brown Book = BrB], BrB, §17, p. 166).

Numa versão da mesma observação em que compara uma investigação filosófica em matemática e uma estética – da mesma altura, mas doutro caderno –, Wittgenstein considera que “A semelhança chega *muito* longe”. Também então se refere à “estranha semelhança entre uma investigação filosófica (talvez especialmente na matemática [*in der Mathematik*]) & uma estética [*einer Ästhetischen*] (E.g. o que há de errado com este vestido, como deveria ser, etc....)” Mas acrescenta: “Também aqui dizemos: ‘O que ainda não se ajusta aqui?’ E também aqui a pessoa menos sensível [*& auch da sagt das stumpfere Gefühl*] diz: ‘Já está tudo em ordem’. Nem devemos neste caso *deitar fora* a falsa explicação, porque pode ser útil quando queremos encontrar a correcta / leva ligeiramente ao caminho para a certa. A semelhança chega *muito* longe [*Die Ähnlichkeit reicht sehr weit*].” Ms 119, 88v-89r.

Wittgenstein não é cativado por questões científicas. Por outras palavras, embora ele ainda se possa interessar por elas, este interesse não o afecta ou move; deixa-o frio, que é o mesmo que dizer que lhe é indiferente. Em contraste, o mesmo não pode ser dito das questões conceptuais & estéticas, que não são nem empíricas, nem causais, nem o resultado de indução, nem demonstradas por dedução, nem hipóteses sujeitas ao veredicto da experimentação, todos estes casos são casos que podem ser transformados em teorias: em vez disso, é uma questão de deixar tudo como é.³⁴²

Temos aqui, nestas linhas, o assunto deste estudo. Aproveitamos por isso mesmo para esclarecer que o que procuraremos (continuar a mostrar) é que a estética não é um assunto marginal para Wittgenstein, bem pelo contrário: a sua filosofia revela uma união, um laço interno, entre questões conceptuais e estéticas, de tal maneira que poderíamos dizer que se identificam (ambas as palavras, “conceptuais” e “estéticas”, parecem descrever e qualificar as mesmas questões).

Um dos aspectos daquela identificação tem a ver com a maneira como Wittgenstein toma em mãos questões filosóficas – problemas ou confusões em que se desemboca ao filosofar:

(A escolha de nossas palavras é tão importante [*so wichtig*], porque trata-se de encontrar a fisionomia exacta da questão [*die Physiognomie der Sache genau zu treffen*], porque apenas o pensamento exactamente apontado pode levar ao caminho certo. A carruagem deve ser exactamente [*haargenau*] colocada na linha para que ela possa continuar a circular correctamente.)

Uma das tarefas mais importantes [*Eine der wichtigsten Aufgaben*] é expressar todo o falso processo de pensamento de uma maneira tão característica que o leitor diga ‘sim, era exactamente isso que eu queria dizer’. Traçar a fisionomia de cada erro [*Die Physiognomie jedes Irrtums nachzuzeichnen*].” P, p. 303.

Mais tarde, dirá também que:

³⁴² Maria Filomena Molder, “The Difference Between Drawing a Conclusion and Saying: It is Like This!”, in *Knowledge, Language and Mind: Wittgenstein’s Thought in Progress*, António Marques, Nuno Venturinha (eds.), De Gruyter, Berlim, 2012, pp. 164-165.

Escrever com o estilo certo [*Den richtigen Stil schreiben*] significa pôr a carruagem exactamente [*genau*] na linha. Ms 117 225: 2.3.1940, VB, p. 44.

Assim, a maneira de Wittgenstein fazer face às questões coincide com o reconhecimento de um desajuste (implícito na imagem de uma carruagem que tem de se pôr “exactamente na linha”), e conduz, desse modo, à possibilidade de melhor vermos como funciona a nossa linguagem. Apenas as palavras certas podem, enfim, alcançar isso mesmo. Esta tarefa importante que visa expressar o falso de modo a que o leitor reconheça o que o leva ao erro, é estética na medida em que numa investigação estética o que remove a nossa perplexidade é fazer “o gesto certo”³⁴³.

1.3. Método & estilo:

Aquilo para que estamos aqui a apontar diz respeito à coincidência entre a metodologia filosófica e o estilo de Wittgenstein. Ao dizermos isto estamos a aderir ao que na literatura secundária sobre o filósofo recebeu o nome de leitura ou interpretação “internalista” de Wittgenstein – e que se divide em extrema (ou forte) e moderada. Além desta interpretação, os autores a quem devemos esta nomenclatura identificam uma maneira de ler Wittgenstein a que chamam “externalista”, que se caracteriza por defender a opinião de que não só o método de Wittgenstein não é equivalente ao seu estilo (embora reconheçam a sua originalidade), como pode separar-se o primeiro do segundo Wittgenstein sem qualquer perda. Vejamos em que consistem as diferenças entre as 3 opções, com o auxílio de David Stern, para depois clarificarmos em qual delas melhor cabe a nossa adesão a um modo ‘interno’ de ler Wittgenstein. Diz David Stern³⁴⁴:

Numa pesquisa recente das abordagens principais à interpretação de Wittgenstein, Kahane, Kanterian e Kuusela, caracterizam como

³⁴³ AeC, p. 63.

³⁴⁴ David G. Stern “Texts and Style”, forthcoming in *The Blackwell Companion to Wittgenstein*, Hans-Johann Glock, John Hyman. (ed.) (Revised final draft. Published text may differ slightly.) In https://www.academia.edu/10682995/Texts_and_Style_for_the_The_Blackwell_Companion_to_Wittgenstein_

(Seguimos a pontuação do autor no seu uso de aspas simples para citar Kahane, Kanterian e Kuusela, “Introduction”, in AA. VV., *Wittgenstein and his Interpreters: essays in memory of Gordon Baker*, Guy Kahane, Edward Kanterian, Oskari Kuusela, eds., Blackwell, Oxford, 2007, pp. 1-36.)

‘externalista’ [‘*externalist*’] [a visão do método de Wittgenstein], na qual ‘o seu estilo é externo ao método e conteúdo, e este último pode ser extraído dos seus escritos sem perda de substância’³⁴⁵. Todos os externalistas defendem que o estilo é ‘característico do homem Wittgenstein’³⁴⁶ mas independente dos seus método e conteúdo filosóficos, e que o último pode ser explicitado sem perda mediante uma exposição argumentativa como aquela tipicamente encontrada num artigo de revista ou livro académico. Kahane, Kanterian e Kuusela, contrastam isto com as leituras ‘internalistas’ [‘*internalist*’ *readings*], nas quais o estilo de escrita de Wittgenstein é uma parte essencial do seu método filosófico e o seu método e estilo estão internamente ligados. Distinguem adicionalmente entre uma variedade de abordagens ‘internalistas’, incluindo uma versão ‘moderada’, na qual o estilo serve para fins argumentativos, e um internalismo ‘forte’³⁴⁷, no qual o objectivo do livro não é em última análise argumentativo mas terapêutico, uma questão de persuadir os leitores a ‘desistir de um ponto de vista metafísico’³⁴⁸. (...)

Por outras palavras, o intérprete da leitura ‘externalista’ [*the ‘externalist’*] defende que o estilo de Wittgenstein é independente do seu método; o intérprete da leitura ‘internalista’ moderado [*moderate ‘internalist’*] defende que o seu estilo serve fins metodológicos, mas que o método pode ser independentemente expresso e justificado; o intérprete da leitura ‘internalista’ forte [*strong ‘internalist’*] defende que o estilo é mais ou menos o método.

Embora esta maneira de dividir o campo possa a princípio parecer claramente delineada, apercebemo-nos que afinal a série de pontos de vista

³⁴⁵ Kahane, Kanterian, Kuusela, “Introduction”, p. 20.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ No qual incluem o próprio Stern, Alois Pichler e o ‘último Baker’. (Não iremos discutir as diferenças entre as várias posições indo ao pormenor de identificar e classificar os comentadores que são abrangidos por cada uma delas – esse é precisamente o objectivo de Kahane, Kanterian e Kuusela, e não o do presente trabalho. Julgámos, no entanto, que deveríamos esclarecer a nossa própria posição no âmbito dessas interpretações, e para tal a apresentação realizada por David Stern pareceu-nos o bom ponto de partida.)

³⁴⁸ Kahane, Kanterian, Kuusela, “Introduction”, p. 23.

possíveis é consideravelmente mais complexa do que a classificação sugere.³⁴⁹

David Stern considera logo a seguir que isto se deve sobretudo à falta de acordo relativamente a como entender o termo estilo – “crucial” para a distinção elaborada. Nota a propósito que os leitores da interpretação ‘externalista’ costumam usar o termo para todos os aspectos da filosofia de Wittgenstein que não vêm como fundamentais para o seu projecto de exposição explícita, quer dos problemas focados pelo filósofo, quer dos argumentos que identificam nos seus escritos como resposta a esses mesmos problemas. Fazem coincidir o estilo com o tom de Wittgenstein e são da opinião de que o tom não desempenha qualquer papel na leitura e compreensão das suas observações. Diríamos nós que são imunes, por exemplo, à ironia ou humor³⁵⁰ com que Wittgenstein às vezes fala, e que desempenham mesmo um papel, pois, seria impossível perceber o que quer dizer ou mostrar se não os ouvíssemos quando o lemos. Katherine Morris³⁵¹ escolhe IF, I, §250 (“Por que é que um cão não consegue fingir uma dor? Será que é porque é muito sincero?”³⁵²) e BT, p. 410 (“Neste sentido de ‘actividade’, até descansar queria dizer uma actividade.”), para chamar a nossa atenção para o facto de que não nos é de bom serviço ler Wittgenstein sem atender ao seu tom. Segundo a autora as observações não são exemplos de “meros truques estilísticos” de Wittgenstein. Seria com efeito possível dizermos o que Wittgenstein está a querer mostrar

³⁴⁹ David G. Stern “Texts and Style”, pp. 3-4.

³⁵⁰ Cf., a respeito do humor e da sua importância para a filosofia segundo Wittgenstein, Luca Lupo, “Il Pozzo e la scala: l’umorismo ético di Wittgenstein”, in *Perché si ride: umorismo, comicità, ironia*, Paolo Francesco Pieri (ed.), Moretti & Vitali, Bergamo, 2007, pp. 55-75, sobretudo pp. 57-58. Citamos a seguir uma passagem (das pp. 57-58) que é esclarecedora dessa importância: “A condição patológica de quem não tem sentido de humor é, em certos aspectos e de acordo com Wittgenstein, semelhante à do filósofo. O filósofo, que não se sabe rir, padece de uma rigidez na visão que precisa de ser curada. Não é de surpreender que, muitas vezes, os filósofos não saibam rir. A terapia para recuperar da falta de humor deve consistir, como com os erros filosóficos, de um *adestramento da visão, num aprender a ver de outro modo*, que, ainda de maneira diferente nas duas obras, parece ser o denominador comum da experimentação filosófica de Wittgenstein, tanto nas *Philosophische Untersuchungen* (PU), quanto no *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP).” O autor dedica algumas páginas (pp. 65-68) ao tema do *Witz* em Wittgenstein, mais precisamente no TLP, que merecem ser lidas.

³⁵¹ Katherine Morris, “Wittgenstein’s Method”, in *Wittgenstein and his Interpreters: essays in memory of Gordon Baker* (pp. 66-87), p. 79.

³⁵² Trad. modificada.

aqui, através da paráfrase e elucidação daquilo para o qual o filósofo quer apontar, mas não sem anteriormente termos já percebido a voz humorística ou irônica.³⁵³

Quanto às leituras da interpretação ‘internalista extrema’, David Stern nota que há toda uma série de interpretações deste género, cada uma delas tomando como decisivos diferentes aspectos do estilo de Wittgenstein, nos quais se incluem, por exemplo, “a disparidade entre a numeração decimal, extremamente estruturada do *Tractatus*, e a aparente falta de estrutura das sequencialmente numeradas *Investigações Filosóficas*, e o contraste relativo a esta [disparidade], entre os pronunciamentos condensados e oraculares do *Tractatus* e as conversas extensas, típicas de muito do trabalho posterior”³⁵⁴. David Stern sublinha ainda que uma leitura deste tipo tende a notar a importância das múltiplas vozes e das experiências de pensamento, dos “exemplos provocadores, símiles impressionantes, perguntas retóricas”³⁵⁵ – ao que acrescenta ainda, por exemplo, a ironia.

Cabe-nos finalmente esclarecer que consideramos a leitura ‘internalista forte’ como a mais justa. Embora possa parecer exagerada é na verdade a que melhor dá conta do que está em jogo quando lemos Wittgenstein. Os aspectos que são decisivos, segundo David Stern, para as interpretações do pensamento de Wittgenstein que cabem dentro do grupo mais extremo, são aspectos aos quais a presente leitura tem procurado estar atenta. Assim, procurámos mostrar a importância do estilo no chamado ‘primeiro’ Wittgenstein e defendemos a posição de que o estilo e o seu método são equivalentes. Continuamos convencidos de que assim é. Apresentámos já as razões que justificam a nossa posição em relação ao TLP. No que concerne à sua filosofia posterior, há bons motivos para igualmente subscrever a posição de que o método de Wittgenstein é inseparável do seu estilo. Delineamos a seguir alguns desses motivos – aos quais irão juntar-se outros que indicaremos no desenvolvimento da Parte II.

³⁵³ Katherine Morris aproxima Wittgenstein de Nietzsche no que diz respeito a este aspecto, relativo à importância das vozes que adoptam quando escrevem para compreendermos o que escrevem: cf. Katherine Morris, “Wittgenstein’s Methods”, *loc. cit.*

³⁵⁴ Esta disparidade é uma das mais notórias diferenças entre o chamado ‘primeiro’ Wittgenstein e o ‘segundo’. Mais abaixo esclarecemos a nossa posição relativamente a estes adjectivos para caracterizar o desenvolvimento do pensamento do filósofo, que, embora úteis, podem apagar os elementos que transitam do TLP para a filosofia posterior. Apesar disto, não podemos deixar de sublinhar que é verdade que há também uma grande diferença: quando fechamos o *Tractatus* e abrimos as *Investigações*, temos a sensação de estar a ouvir outra língua. A notória dificuldade do *Tractatus* – tantas vezes ressaltada e que nós também não deixámos de referir – não é menor do que a não tão patente dificuldade das *Investigações*, que exigem uma atenção sem descanso (por exemplo, graças aos elementos que D. Stern lista e aos quais nos reportamos a seguir).

³⁵⁵ David Stern, “Texts and Style”, p. 4.

Em primeiro lugar e de modo a fazer face à diferença entre a maneira de Wittgenstein compor as observações do TLP, e a maneira como veio mais tarde a organizar e numerar as suas observações, é fundamental sublinhar que na medida em que a nova concepção da linguagem vai tomando forma – na revisão do *Tractatus* e no influxo de um olhar renovado sobre o que as palavras fazem –, a organização das observações altera-se, o número de vozes que passam a viver nas mesmas cresce³⁵⁶, e o caminho a fazer não poderia continuar a assemelhar-se a subir uma escada.

De acordo com o TLP, como pudemos mostrar, as palavras ligam-se univocamente aos objectos, significando-os, no contexto da proposição. As descrições possíveis dos factos seguem-se umas às outras sem estabelecer um elo entre a palavra e a vivência do significado, ao que acresce que a mesma é aí inexprimível em palavras, recebendo contudo expressão no silêncio eloquente de quem observa o mundo de uma dada forma. Donde, a concepção “da minha linguagem” compreendida por mim apenas. Ora, a unidade do mundo e da vida que o sujeito metafísico sentia, era, no âmbito da concepção tractariana de sentido, impossível de render na fala. Justamente isto levou-nos a considerar a forma das observações de Wittgenstein no TLP. Defendemos a propósito que esta era mais condensada, mais concisa e acabada do que a dos apontamentos dos *Cadernos*, com vista a acertar em cheio no que pretendia tornar visível, e a fazer jus ao que então apelidámos de momentos de clareza genuína, de visão transparente do mundo e da natureza da proposição, e do modo como a proposição e o pensamento o reflectem.

A nova concepção da linguagem irá alargar o contexto no qual as palavras que dizemos têm significado, da proposição para a linguagem humana. À vivência das palavras

³⁵⁶ O que se liga ao facto da separação, entre o que é de cunho abertamente pessoal e aquilo que é marcadamente filosófico, ficar cada vez mais ténue nos escritos de Wittgenstein. As várias vozes que se fazem ouvir nas IF e às quais D. Stern se refere são, de algum modo, vozes de um diálogo do autor consigo próprio – conversas *Unter Vier Augen* ou “entre quatro paredes” (Ms 137, 134b: 26.12.1948, VB, p. 88). Deste ponto de vista são semelhantes aos registos num diário – entendido como apontamentos para si próprio, nos quais o autor dá voz ou deixa falar, e.g., a tendência que formula problemas filosóficos (dando-a assim a ver a agir), e a voz que a dissuade levando-a a considerar outras possibilidades. Por este motivo e apesar de parecer a Wittgenstein que escreve sempre para si próprio, não podemos inferir que esse exercício seja do género de uma observação interior dos seus movimentos de pensamento, de tendência introspectiva ou psicológica: ao dar voz a várias vozes, o que se solta das linhas que escreve é, com efeito, uma tentativa de pôr por escrito as suas relações com o que o rodeia – a qual não despede o facto de que essas relações são estabelecidas na nossa linguagem humana, sendo por isso uma tentativa de descortinar sentido que é passível de ser partilhada. Veja-se sobre este assunto – sobre o facto de Wittgenstein escrever conversas que tem consigo próprio “entre quatro paredes” –, Maria Filomena Molder, “O que é uma inclinação natural?”, in *Linguagem e Valor: Entre o ‘Tractatus’ e as ‘Investigações’*, Nuno Venturinha (ed.), Biblioteca Colloquia, IFL – Instituto de Filosofia da Linguagem, FCSH/UNL, Lisboa, 2011, p. 97.

deixa de se aceder apenas mediante a “minha linguagem”, e a mesma deixa de ser apenas partilhável por uma comunidade que silenciosamente anui à unidade do mundo e da vida. Com efeito, aceder-se-á a esta unidade na própria linguagem, especialmente na nossa língua materna, que é, de certa forma, constitutiva da nossa experiência. Acresce notar que a tentativa de ver a lógica da linguagem claramente, que no TLP implicava o uso da escada que depois se deitava fora, é exercida nas IF mediante exercícios que não pretendem chegar a qualquer lugar onde não se esteja já³⁵⁷. Daí que a clarificação do funcionamento da linguagem passará a exercer-se na própria linguagem. Ademais, se no TLP havia uma procura de precisão na forma concisa, após o TLP essa procura dará origem a observações que Wittgenstein pole várias vezes, muda de posição, faz transitar do contexto em que primeiro as regista para a atmosfera de outras observações, como que para ver como respiram e se aguentam à luz de novas possibilidades de sentido³⁵⁸. Também haverá casos em que isto não se verifica, quer dizer, casos em que a formulação de uma observação não é polida, a par de casos em que as observações se mantêm nos mesmos contextos em que aparecem pela primeira vez. Porém, não serão os mais típicos. Quanto a estas diferenças e tal como defende David Stern (cf. *Texts and Style*, p. 4), o melhor exercício de leitura a adoptar é a consideração uma a uma das observações, num exercício que é equiparável ao método a adoptar relativamente aos problemas filosóficos³⁵⁹.

³⁵⁷ Cf. Ms 109 204: 6-7.11.1930, VB, p. 10: “Poderia dizer: se o sítio onde quero chegar só é alcançável com uma escada, desistiria de lá chegar. Pois o sítio para onde tenho mesmo de ir é onde devo já, na realidade, estar. / Não me interessa nada do que pode ser alcançado com uma escada.” (Relembramos que na primeira parte havíamos já chamado a atenção para este aspecto, na secção *A cor estimula o filosofar*.)

³⁵⁸ Veremos um tal caso de perto quando tomarmos em mãos o §122 das IF, I e as suas várias formulações.

³⁵⁹ Cf., e.g., o início do YB, p. 43: “(...) na filosofia temos de nos ocupar dos problemas um a um, embora de facto cada problema leve a uma multidão de outros.”

Cf. ainda: Alois Pichler, “Wittgenstein’s Later Manuscripts: Some Remarks On Style and Writing”, *From the WAB archives: A selection from the Bergen Wittgenstein archives' "Working Papers" and audio-visual materials*, <<http://wab.uib.no/agora-wab/>>. Republication by the Wittgenstein Archives at the University of Bergen, 2013. Original publication in *Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen*, No. 5 (eds. P. Henry, A. Utaker), Wittgenstein Archives at the University of Bergen, Bergen, 1992, pp. 219-251). O autor refere-se aí ao facto dos escritos de Wittgenstein não formarem um sistema, mas traçarem processos singulares. Alois Pichler tece esta consideração no âmbito de um esclarecimento que realiza acerca das vozes de Wittgenstein nas IF, que vê como parte de um diálogo do filósofo consigo próprio. Tendo-nos referido a este aspecto em nota anterior, não podemos deixar de citar o que o autor diz a seu respeito: “O que Wittgenstein escrevia eram observações singulares, exercícios, partes (papéis) de um diálogo que ele mais tarde repetidamente revia e rearranjava na busca de uma forma adequada. Os seus escritos não formam um sistema, mas sim processos singulares: Wittgenstein não via como possível apresentar resultados finais, mesmo que quisesse, e era esta a natureza da sua longa luta, uma luta que dramatizava de maneira conversacional. O que na interpretação das *Investigações Filosóficas* é muitas vezes chamado de oponente, não é mais do que o oponente no próprio Wittgenstein, que é tão real nele como o protagonista.” *Ibid.*, pp. 225-226. Veja-se ainda *ibid.*, p. 220: “Os seus cadernos e diários tornaram-se a plataforma onde o teatro da filosofia e da vida se desenrolava. Ele

Finalmente, devemos confrontar um traço distintivo das leituras ditas ‘internalistas’ mais extremas que ainda não abordámos e que tem nas IF, I, §255³⁶⁰ a sua apresentação mais económica. Referimo-nos à defesa da interpretação da filosofia de Wittgenstein como sendo terapêutica. Inclino-nos a aderir a esta posição tentadora. Porém, devemos primeiro tornar claro o que para nós caracteriza a filosofia de Wittgenstein enquanto tal. Para fazê-lo, na verdade, seguimos a delineação da filosofia de Wittgenstein como terapia apresentada por Alois Pichler, uma vez que a mesma reúne o que consideramos serem os traços essenciais dessa interpretação (por exemplo, não deixa de referir que a mesma tem como alvo afastar-se da procura de teses e teorias na filosofia de Wittgenstein, o que desde logo faz dela uma abordagem ao pensamento de Wittgenstein que merece ser contemplada). Diz Alois Pichler:

Devem as IF³⁶¹ ser lidas como avançando teses e teorias, ou devem antes ser lidas como dissolvendo a filosofia enquanto disciplina que se orienta por teses e teorias, mediante um número de ‘terapias’ para problemas filosóficos? Ao passo que um grupo de académicos, embora a níveis diferentes e em graus variados, vê as IF como uma obra que avança teses e teorias filosóficas, outro vê-as como uma obra que tem como objectivo dissolver problemas filosóficos através de um número, não necessariamente sistemático, de terapias relacionadas entre si. Embora esta última concepção seja muitas vezes vista como opondo-se à filosofia enquanto tal, ela de facto estabelece para a filosofia uma função e um campo de trabalho novos, uma vez que de acordo com a posição terapêutica os problemas filosóficos irão continuamente surgir, graças à nossa tendência para não compreender o funcionamento da nossa linguagem (veja-se IF, §109). Quando defendemos uma compreensão das IF baseada em teses e teorias, naturalmente mantemos que as IF, de maneira a resolver problemas filosóficos propõem elas próprias teses e argumentos filosóficos. Em contraste com isto, defensores de uma compreensão terapêutica das IF, naturalmente mantêm que as IF dissolvem

partilhava um diálogo filosófico, os seus pensamentos, a sua vida, com o papel. Ao investigar os manuscritos de Wittgenstein fica-se com a impressão que a escrita se tornou um alvo em si própria. Devemos ver isto também no contexto do ideal de servir o espírito, ao qual se refere nos cadernos da Primeira Guerra Mundial: escrever era para ele uma forma distinta de fazer isto.”

³⁶⁰ “Um filósofo trata uma questão; como uma doença.” Cf. também IF, I, §133 e §593.

³⁶¹ O autor esclarece que com “PI” se está a referir à primeira parte das IF (Alois Pichler, “The Interpretation of the *Investigations*: Style, Therapy, *Nachlass*”, in *Wittgenstein and his interpreters: essays in memory of Gordon Baker*, p. 142, nota 1). Na citação do seu texto usamos a sigla IF para querer dizer isso mesmo (embora não a façamos acompanhar por “I”).

problemas ao trazer à luz a sua natureza ilusória (i.e., ao mostrar a ausência de qualquer reivindicação substancial e, assim, de qualquer teoria), em vez de desenvolver e avançar teses e argumentos para lhes responder.³⁶²

A filosofia de Wittgenstein pode ser vista à luz da ideia de terapia, na medida em que os problemas filosóficos são, em boa verdade, mal-entendidos que a prática filosófica tem como meta dissolver. Acresce que são dificuldades “da vontade” (P, p. 300) e não do intelecto, pelo que ultrapassá-las depende de um esforço anímico. Contudo, essa prática baseia-se no método, ou métodos que no desenvolvimento do pensamento de Wittgenstein correspondem a uma faceta positiva, não destrutiva (apesar de também não ser construtiva, se com isso entendermos a estipulação de teses e teorias que pudéssemos subscrever após deitar por terra concepções confusas), e, em qualquer caso, criativa. Assim, se a sua filosofia é terapêutica nos efeitos ou tem um lado terapêutico, e se o seu estilo nos conduz ao reconhecimento, através dos seus vários métodos, de que os problemas que nos causam perplexidade resultam de uma incompreensão da nossa linguagem, levando-nos a abandoná-los como sendo sem sentido, os métodos eles próprios, que Wittgenstein não fixou (precisamente porque cada método deve ser aquele que é adequado a cada caso a tratar³⁶³), mas cujo desenvolvimento e uso é original, não são apenas uma terapia a seguir mas constituem de certa forma o exemplo de uma filosofia a exercer-se, em actividade. Exemplificam gestos de “um trabalho sobre si próprio”³⁶⁴ e, assim, de certo modo como numa investigação estética, mostram como ver compreendendo, por forma a evitar inquietações filosóficas profundas adicionais. Mostram ainda onde – na linguagem – devemos estar mais atentos, para não seguirmos pelo caminho errado numa investigação conceptual, ao postarem sinais a meio do trajecto:

A linguagem tem as mesmas armadilhas preparadas para todos; uma rede imensa de desvios errados^{acessíveis} bem mantida. E assim, vemos uma pessoa atrás de outra a caminhar pelos mesmos caminhos & sabemos logo o

³⁶² Alois Pichler, “The Interpretation of the *Investigations*: Style, Therapy, *Nachlass*”, pp. 123-124.

³⁶³ Cf. Alois Pichler, “The Interpretation of the *Investigations*: Style, Therapy, *Nachlass*”, pp. 126-127: “(...) a terapia é uma terapia para um problema específico e num contexto específico; seria por isso errado tratá-la como um remédio geral para todos os casos que parecem assemelhar-se. Além disso, é orientada para a pessoa, uma vez que é, antes de tudo, uma terapia para a pessoa que sofre deste problema. A outros poderia parecer-lhes difícil, ou ver o problema, ou ver como é dissolvido, ou mesmo ambos. Isto não exclui, no entanto, a possibilidade de uma aplicabilidade mais geral da terapia e dos seus elementos.”

³⁶⁴ Ms 112 46: 14.10.1931, VB, p. 24.

ponto em que se vão afastar, em que vão continuar a direito, sem se darem conta do desvio, etc., etc. Então, o que eu devo fazer é assentar placas de sinalização em todos os cruzamentos onde há caminhos falsos, para ajudar as pessoas a passar os pontos perigosos. Ms 112 231: 22.11.1931, VB, p. 25.

Ninguém pode passar pelos pontos perigosos em nosso lugar – tal como ninguém pode pensar por nós. Devemos mesmo ver bem o trajecto³⁶⁵. Levanta-se, porém, aqui, uma questão relativa ao poder das observações, dos sinais postados no caminho, nos ajudarem mais do que um sistema filosófico que explicasse e nos afastasse de vez dos desvios perigosos. Em paralelo, deve responder-se à pergunta relativa a uma leitura ‘externalista’ de Wittgenstein poder chegar a melhores resultados, na medida em que defende a extracção de teses concretas dos seus escritos, do que uma leitura ‘internalista’, que em vez de se preocupar em retirar uma doutrina de Wittgenstein tenta, antes, percorrer de fio a pavio os mesmos caminhos que o filósofo percorre, para se dar conta por si própria do que conduziu à formulação das confusões em primeiro lugar. Pode, desde logo, adivinhar-se a nossa resposta: um sistema não pode dar conta da multiplicidade dos casos, aplica-se porventura a alguns deles, mas, como os problemas filosóficos são inquietações profundas que cada um deve enfrentar por si (o que não decorre em pouca medida do modo como cada um é enfeitado por diferentes ídolos), a sua natureza não nos permite esperar de um sistema, que sistematiza o nosso acesso ao mundo, o bom auxílio. Como poderíamos nós compreender tudo o que não é antecipado e estabelecido aí? Os usos variados e inumeráveis das nossas proposições? Se de facto não pudermos prescindir dos nossos próprios pensamentos, um sistema que ‘pensa por nós’ não adianta.

Cabe-nos agora esclarecer o que tínhamos dito sobre Wittgenstein não ter fixado os seus métodos: isso apenas significa que não os fixou mediante definições³⁶⁶, sendo no entanto possível estabelecermos minimamente em que consistem as suas estratégias para libertar o nosso pensamento de hábitos que não nos permitem avançar. Ora, as observações de Wittgenstein, as “placas de sinalização”, as parábolas, comparações³⁶⁷, analogias e símiles

³⁶⁵ Uma vez que na filosofia “não é simplesmente suficiente dizer ‘fiquemos com uma ideia aproximada’, pois não conhecemos o país [a linguagem] excepto quando conhecemos as ligações entre as várias estradas.” YB, p. 43.

³⁶⁶ Pois não há condições para fazer tal coisa. Quanto a isto, relembremos o que Alois Pichler refere sobre os métodos serem específicos e orientados para problemas particulares vividos por seres humanos particulares.

³⁶⁷ Como a comparação entre linguagem e jogo (cf. IF, I, §83).

que “refrescam o intelecto”³⁶⁸, as experiências de pensamento, infundem os textos de Wittgenstein com uma dinâmica que chama e implica o leitor. As diversas vozes, as perguntas que interrompem uma determinada linha de pensamento – para que uma alternativa possa ser considerada com vista a desenlaçar mal-entendidos –, a detecção de imagens que confinam a nossa compreensão, etc., contribuem para uma visão mais clara do funcionamento da linguagem e para uma visão mais justa do que nos rodeia.³⁶⁹

Por fim, ainda no que diz respeito à posição de que a filosofia de Wittgenstein é terapêutica, gostaríamos de acrescentar que embora subscrevê-la não cometa uma injustiça em relação ao seu pensamento, na medida em que é um ponto de vista possível a adoptar, o mesmo ultrapassa as definições que lhe possamos querer atribuir. O que estamos a tentar dizer é que não gostaríamos de definir de nenhum modo restrito a filosofia de Wittgenstein, na medida em que isso equivale a fazê-la caber numa categoria – e isso tem consequências, por exemplo, pode truncar um exercício mais livre de leitura dos seus escritos do que aquele que procura ver todas as observações sob o mesmo aspecto (ou que vê o mesmo aspecto em todas), nomeadamente o aspecto terapêutico.

Um ponto adicional, que desde já gostaria de se salientar no que diz respeito à preferência por uma leitura que não opera uma separação entre o modo de dizer e o que é dito, e que concerne ainda ao que mais acima principiámos a ver quando citámos o que David Stern delineia como característico da abordagem ‘externalista’, tem a ver com o facto de uma interpretação que destaca os pensamentos da maneira como eles são apresentados (sobretudo quando isso tem em vista construí-los enquanto teorias e teses), roubar às palavras de Wittgenstein justamente aquilo que Wittgenstein reconhece nas palavras: a sua vida – vida essa que brota quando as lemos ou ouvimos e compreendemos o uso que delas é feito quando é feito, graças a uma compreensão e visão do seu significado, que não é independente do espírito em que são proferidas, nem do tom ou das ligações que põem em jogo – e que dão a ver, por exemplo, a gramática profunda.

Uma interpretação ‘externalista’ fica aquém de uma interpretação que possa apreender os meios utilizados por Wittgenstein na sua tarefa de reconduzir “as palavras do seu uso

³⁶⁸ “Um bom símile refresca o intelecto.” [*Ein gutes Gleichnis erfrischt den Verstand.*] Ms 105 73 C: 129, VB, p. 3. (Debruçar-nos-emos sobre isto nesta segunda parte do estudo.)

³⁶⁹ O uso, que dá vida aos sinais, e os jogos de linguagem em que as palavras vivem, são centrais àquela dinâmica e iremos dedicar-lhes a nossa atenção nesta Parte II.

metafísico, ao seu uso quotidiano”³⁷⁰, ou ainda, de “[m]ostrar à mosca o caminho para sair do caça-moscas”³⁷¹. A primeira observação é relativa ao que Wittgenstein faz quando escreve, a segunda põe em jogo o leitor. Somos nós que somos chamados a ver o caminho para a saída – o que Wittgenstein faz – e a sair das confusões. Assim, para sairmos das confusões metafísicas em que estamos presos, a atenção, a leitura que ‘perde’ tempo e se demora a pensar, devem ser exercitadas – de maneira a podermos desenvencilhar-nos das armadilhas pelos nossos próprios meios. Então, a consideração minuciosa das diferentes formas que a dissolução dos problemas metafísicos toma pela mão de Wittgenstein, torna-as, em certa medida, nossas. Vemos o caminho para sair – temos ainda de o percorrer, fazer dele o nosso caminho mediante uma leitura que, pode até começar na total estranheza perante os seus textos – e a qual não se deve em pouca medida ao seu estilo peculiar –, mas que, ao desenvolver-se transforma o estranho em algo que possamos apreender como o nosso método, uma vez que, como diz Wittgenstein:

Ninguém pode pensar um pensamento por mim, tal como ninguém pode, além de mim, acenar com o meu chapéu. Ms 107 100 c: 1929, VB, p.

4.

Em suma, a leitura dita ‘externalista’ parece-nos refém de uma ideia superficial de estilo³⁷², que, na exacta medida em que acredita no poder de parafrasear e explicar os pensamentos de Wittgenstein, passando-os a limpo no seu exercício expositivo, i.e., na extracção dos problemas e dos argumentos, deixa cair o cunho do autor, subtrai às palavras a

³⁷⁰ IF, I, §116: “Nós reconduzimos as palavras do seu uso metafísico, ao seu uso quotidiano.” [*Wir führen die Wörter von ihrer metaphysisches, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.*] (Trad. modificada.)

³⁷¹ IF, I, §109: “Qual é a tua meta na filosofia? – Mostrar à mosca o caminho para sair do caça-moscas.”

³⁷² Para não falar de uma certa tendência para replicar uma maneira científica de obter teses e teorias. Podemos, com efeito, dizer que existe uma certa vertigem científica nestas interpretações, um ‘cientismo’ tal como o descreve Ray Monk (após sublinhar que Wittgenstein foi de grande inspiração para muitos e em muitas áreas diversas) nas seguintes linhas: “E, no entanto, num sentido, o pensamento de Wittgenstein fez uma impressão muito pequena na vida intelectual deste século. Como ele próprio deu conta, o seu estilo de pensamento está em desacordo com o estilo que domina a presente era. (...) Quase 50 anos depois da sua morte [em 1999], podemos ver mais claramente do que nunca, que o sentimento de que estava a nadar contra a corrente era justificado. Se quiséssemos um selo para descrever esta corrente, poderíamos chamá-la ‘cientismo’, o ponto de vista de que qualquer questão inteligível ou tem uma solução científica ou então não tem qualquer solução. É contra este ponto de vista que Wittgenstein deu a cara [*set his face*]. / O cientismo toma muitas formas. Nas humanidades, toma a forma de fazer de conta de que a filosofia, a literatura, a música e a arte podem ser estudadas como se fossem ciências, com ‘investigadores’ obrigados a explicitar as suas ‘metodologias’ – uma pretensão que tem levado a quantidades enormes de má escrita académica, caracterizada pela teorização falsa, especialização espúria e pelo desenvolvimento de vocabulários pseudo-técnicos. Wittgenstein teria olhado para estes desenvolvimentos e teria chorado.” Ray Monk, “Wittgenstein’s Forgotten Lesson”, in *Prospect Magazine*, número de Julho de 1999 (<http://www.prospectmagazine.co.uk/regulars/ray-monk-wittgenstein>).

sua vida – o que nelas guiou a mão do autor – e com isso deixa cair tudo o que em Wittgenstein não era exercício puro da sua inteligência, mas um afecto dirigido aos “amigos que estão *espalhados* pelos quatro cantos do mundo”³⁷³. Os espíritos em consonância com o seu espírito, para quem escreve. (Voltamos a isto em breve.)

1.3.1. Dissolução vs. solução dos problemas filosóficos:

Contra a leitura de que a filosofia de Wittgenstein apenas dissolve confusões, não apresentando por isso verdadeiras soluções, Danièle Moyal-Sharrock tem escrito a favor da ideia de que a filosofia de Wittgenstein – e a autora tem em vista sobretudo as observações reunidas em *Da Certeza*³⁷⁴ – apresenta, com efeito, respostas. Por outras palavras, não se limita a diluir problemas: o que D. Moyal-Sharrock defende é que aos problemas que pareciam insolúveis é finalmente dada uma resposta. Os problemas em causa são nada menos que o problema da regressão infinita em que desagua a procura de fundamentos racionais para o conhecimento³⁷⁵, e o problema do cepticismo, em estreita ligação com o anterior por consistir em afirmar que é impossível conhecer com certeza, dado não existirem aqueles fundamentos, racionais, seguros³⁷⁶. Moyal-Sharrock sustenta, e aderimos ao que diz a este respeito por completo, que o que Wittgenstein mostra de maneira convincente é que o nosso conhecimento não se baseia em nada racional ou irracional (cf. DC, §559), passível, por exemplo, de ser transformado em conteúdo proposicional que fosse falsificável. A procura de fundamentos e a dúvida têm um fim, nomeadamente a acção, modos de agir – e o conhecimento é algo que é incorporado (*embedded*) mediante a experiência sem, contudo, ser de cariz empírico, mas lógico (cf., e.g. DC, §211). Cabe-nos sublinhar, no que se refere a este último ponto, que Wittgenstein toma em mãos muitas distinções finas relativas ao que

³⁷³ (...) *Freunde welche in Winkeln der Welt verstreut sind*. Ms 109 204: 6-7.11.1930, VB, p. 9.

³⁷⁴ Ludwig Wittgenstein, *Da Certeza*, G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright (estabelecimento do texto), Maria Elisa Costa (trad.), António Fidalgo (rev. da trad.), edição bilingue alemão-português, Edições 70, Lisboa, 2000. [DC]

³⁷⁵ Cf., por exemplo, Danièle Moyal-Sharrock, “The Animal in Epistemology: Wittgenstein’s Enactivist Solution to the Problem of Regress”, final pre-publication draft to appear in, *Hinge Epistemology*, special issue of the International Journal for the Study of Skepticism, 6 (2016), 97-119, in https://www.academia.edu/25773618/The_Animal_in_Epistemology_Wittgensteins_Enactivist_Solution_to_the_Problem_of_Regress

³⁷⁶ Cf., e.g., Danièle Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein’s “On Certainty”*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, sobretudo pp. 163-170.

dizemos quando dizemos que sabemos alguma coisa, e para se referir a algo ainda mais constitutivo da nossa experiência do mundo do que o conhecimento, impermeável à dúvida, Wittgenstein irá falar, não já do que sabemos, mas da certeza.

No que se refere à diferença entre o empírico e o lógico, Moyal-Sharrock apoia-se em DC, §212. Transcrevêmo-lo aqui:

Dão à nossa maneira de ver as coisas [as muitas coisas que nos parecem assentes, fixas ou certas e claras³⁷⁷], às nossas investigações, a sua forma. Talvez tenham sido alguma vez disputadas. Mas talvez, desde tempos imemoriáveis, tenham pertencido ao *andaime* [*Gerüst*] dos nossos pensamentos. (Todo o ser humano tem pais.)³⁷⁸

A observação permite a D. Moyal-Sharrock mostrar que “as dobradiças” (o eixo em torno do qual tudo gira), “constituem um método que é indisputavelmente assimilado [*unchallengingly assimilated*], não um assunto passível de consideração: ‘assentes... saíram de circulação’ [DC, §211]. É a sua estabilidade [*steadfastness*] e imobilidade que nos permite movermo-nos, agirmos e pensarmos.”³⁷⁹. As “proposições-dobradiças” (*hinge propositions*), como as apelida a autora³⁸⁰, são, de acordo com a sua interpretação, a versão tardia de Wittgenstein das pseudoproposições lógicas – Moyal-Sharrock nota, com razão, que Wittgenstein usa a mesma palavra, *Gerüst*, que usou no TLP:

deveriam ser vistas como a versão final das pseudoproposições. Mascaradas de proposições, são descobertas como pertencendo de facto à estrutura [*framework*], ao andaime dos nossos pensamentos, das nossas proposições de direito.³⁸¹

Cabe-nos ainda referir que o que guia a posição da autora, na medida em que é basilar para o que diz acerca do fundamento do conhecimento de acordo com Wittgenstein não ser nem racional nem irracional, é a sua aceitação do “animal na epistemologia de Wittgenstein”.

³⁷⁷ Cf. DC, §211: *Manches scheint uns festzustehen*.

³⁷⁸ Trad. modificada.

³⁷⁹ Danièle Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's "On Certainty"*, p. 92.

³⁸⁰ A partir de uma imagem wittgensteiniana: cf. DC, §341.

³⁸¹ Danièle Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's "On Certainty"*, p. 92.

A sua posição é a de que temos de aceitar que aqueles modos de agir são realmente de natureza “animal”, “irreflectidos”. Moyal-Sharrock toma aqui como ponto de apoio DC, §475:

Quero aqui encarar o homem como um animal; como um ser primitivo a quem se reconhece instinto mas não raciocínio. Como uma criatura num estado primitivo. Qualquer lógica suficientemente boa para um meio de comunicação primitivo não é motivo para que nos envergonhemos dela. A linguagem não nasceu de uma espécie de raciocínio.

Aqueles modos de agir,

uma vez formulados (e.g. por filósofos) parecem crenças proposicionais. É esta aparência enganadora que leva os filósofos a acreditar que no fundamento do pensamento há ainda mais pensamento. Pois, embora muitas vezes pareçam conclusões empíricas, as certezas básicas (...) constituem o sustento não proposicional, não fundamentado do conhecimento, não o seu objecto. Ao situar, deste modo, a fundação do conhecimento em certezas não reflexivas que se manifestam em modos de agir, Wittgenstein encontrou o lugar onde a justificação acaba e resolveu o problema da regressão das crenças básicas – e, ao fazê-lo, mostrou a impossibilidade do cepticismo radical ou global. Creio que esta é uma conquista pioneira para a filosofia – merecedora que chamemos *Da Certeza*, a ‘terceira obra-prima’ de Wittgenstein.³⁸²

Voltemos ao que nos trouxe a Danièle Moyal-Sharrock: dissemos que a autora defende que Wittgenstein não se limitou a dissolver ou diluir problemas mas a solucioná-los, o que requer, a seu ver, que reconheçamos que traduzir modos de agir em proposições não passa de uma “ferramenta heurística para melhor compreender o animal”, para podermos de uma vez dar o passo que “para a regressão da justificação”³⁸³ – como Wittgenstein fez.

Esta solução não difere do que os intérpretes que vêem a filosofia de Wittgenstein como terapia, designam de diluição do problema, uma vez que em qualquer caso, tudo depende de dizermos, “sim, era exactamente isso que eu queria dizer” (P, p. 303), ou seja,

³⁸² Danièle Moyal-Sharrock, “The Animal in Epistemology: Wittgenstein’s Enactivist Solution to the Problem of Regress”, pp. 1-2.

³⁸³ *Ibid.*, p. 16.

tudo depende da nossa aceitação do traçado da fisionomia do erro. Se não corresponder ao nosso erro, não o reconhecemos como tal e a nossa inquietação filosófica mantém-se. Não reconhecemos, por exemplo, que o que temos à nossa frente não passa de uma ferramenta heurística, de maneira que não podemos reconhecer o erro em que as nossas suposições e confusões se alicerçam. Segundo a leitura ‘terapêutica’, a filosofia será sempre necessária porque as formas da nossa linguagem exercem continuamente um poder encantatório que nos leva a inquietações sempre novas. Por este motivo, defendem que o problema é diluído, mas pode voltar a colocar-se.

Dizíamos antes que concordamos com Danièle Moyal-Sharrock: que aderimos ao que diz sobre o que Wittgenstein faz ser mesmo uma solução – por outras palavras, aderimos à posição de que Wittgenstein encontrou a formulação exacta, não só do erro, mas também do que porventura mantém o problema afastado. Quanto a isto partilhamos do entusiasmo da autora, sobretudo se tivermos em conta que Wittgenstein alcança a resposta sem no entanto propor teses ou construir uma teoria ou um sistema que, de aí em diante, não possibilitasse nada de novo – ou seja, que não permitisse continuar a imaginar novas comparações e experiências de pensamento que alargam o nosso horizonte.

Em relação à posição da autora no que diz respeito ao *Da Certeza* como terceira grande obra de Wittgenstein, e a sua defesa, em paralelo, da existência de um ‘terceiro Wittgenstein’, i.e. ‘um Wittgenstein’ que expande e desenvolve o seu pensamento de uma forma original em relação às IF, devemos referir que não aderimos à sua tese de que há um novo Wittgenstein a descobrir nessa obra, por considerarmos, em primeiro lugar, que o exercício de contar quantos Wittgensteins há é dispiciendo e que, em boa verdade, na filosofia posterior ao TLP e apesar da descontinuidade inegável com o período do único livro do filósofo, se encontram elementos de uma igualmente inegável continuidade. Alguns deles: a filosofia não é ciência, a crença na causalidade é uma superstição, a linguagem quotidiana não é um caos, a música e a poesia ajudam-nos a compreender o que é compreender, etc. Tais elementos dispensam divisões marcadas. Falar do ‘primeiro Wittgenstein’ e do ‘segundo’ é, e é neste sentido que neste estudo temos usado esta distinção, uma maneira fácil de dizer, respectivamente: ‘no tempo do TLP’, ‘após o TLP’. Neste sentido poderia dizer-se que falar de um ‘terceiro Wittgenstein’ também não é ou não seria problemático, se com isso quiséssemos dizer ‘depois das *Investigações Filosóficas*’. Só que as IF, I equivalem ao dactiloscrito mais polido do que seria o livro projectado mas nunca acabado, o livro que se seguiria ao TLP. Assim, quando dizemos ‘terceiro Wittgenstein’ estamos, em rigor, a dizer,

‘depois do Ts 227’. Na nossa opinião, isso equivale a algo diferente daquilo que se faz quando dizemos ‘segundo Wittgenstein’, pois, neste caso estamos a referir-nos a todo o *corpus* pós-TLP que, pesem embora as descontinuidades e continuidades com o pensamento anterior, ajuda justamente a demarcar o anterior e o posterior. Wittgenstein pesa e reconsidera o que havia de errado com o seu ‘primeiro’ livro e, desde a sua “segunda vinda” e até ao final da sua vida, não escreve mais duas obras-primas, mas, de facto, é no *Nachlass* que a obra-prima é para ser encontrada³⁸⁴.

1.4. Filosofia & biografia:

Retomamos agora algo que tínhamos deixado em suspenso a respeito do exemplo de Engelmann, a saber, o que dissemos ter a ver com o que Monk identifica como “separação”³⁸⁵. Ao esclarecermos em que consiste esta separação, sublinhámos que Monk tinha constatado que existiam dois tipos de leituras de Wittgenstein que se guiavam por propósitos aparentemente diferentes. Devemos agora esclarecer que dissemos ‘aparentemente’, porque no caso de Wittgenstein não existe em rigor uma separação entre as esferas, a da sua vida e a do trabalho filosófico, e isto é um traço contínuo do seu pensamento, ligado, claro, ao seu entendimento da filosofia como actividade – e não como teoria ou sistema. Assim, no TLP, quem *compreendesse o seu autor* reconheceria o verdadeiro carácter das suas proposições, depois via o mundo a direito. Este reconhecimento, por um lado, é uma conquista, por parte do leitor, da perspectiva correcta sobre o mundo – após a clarificação da lógica da linguagem. Por outro lado, é uma declaração de como são supérfluos os artifícios teóricos para termos uma visão justa do mundo, pois, se nada obscurecer a nossa percepção, mesmo a escada do TLP, que não é uma teoria, se torna dispensável, o que é, aliás, sinal de como o livro está em acordo com o mote escolhido pelo seu autor, a saber: “... e tudo o que

³⁸⁴ Cf., a este respeito, Nuno Venturinha, “Against the idea of a ‘Third’ Wittgenstein”, in *Papers of the 30th International Wittgenstein Symposium 5-11 August 2007, Philosophie der Informationsgesellschaft – Philosophy of the Information Society*, Herbert Hrachovec, Alois Pichler, Joseph Wang (eds.), Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, 2007, pp. 231-233, e “A Re-Evaluation of the *Philosophical Investigations*”, in *Wittgenstein After His Nachlass*, History of Analytic Philosophy, Nuno Venturinha (ed.), Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2010, pp. 143-156.

³⁸⁵ Ray Monk, “Philosophical Biography: The Very Idea”, p. 5.

sabemos, e que não é apenas ruído ou barulho que tenhamos ouvido, deixa-se dizer em três palavras.”³⁸⁶

Este último aspecto sustenta finalmente a possibilidade de uma leitura resoluta como a de Cora Diamond poder ainda, apesar da sua interpretação do *Tractatus* desembocar na avaliação do livro como obra de *nonsense*, tentar salvaguardar o propósito ético do livro³⁸⁷, esforçando-se por não subestimar o objectivo que Wittgenstein lhe atribuía e que sabemos, graças aos documentos que pudemos já citar, ser daquela natureza.³⁸⁸ Contudo, ainda que Diamond procure fazer jus ao objectivo do livro, fica aquém do que Wittgenstein, nos mesmos documentos em que sublinha o alcance ético do TLP, diz acerca do que ele conseguiu “no” seu livro, pelo que a compreensão do autor não despede a reflexão acerca da repercussão do seu trabalho filosófico no cumprimento do fim esperado. Por outro lado, uma interpretação que se apoia só no “trabalho filosófico” não deve de todo pôr de lado a compreensão do autor, a atingir mediante a análise minuciosa do que escreveu, através do esforço para acompanhar Wittgenstein ao longo da sua tarefa de clarificação e delimitação.

Como exemplo das interpretações que sublinham as “atitudes éticas, culturais e espirituais” de Wittgenstein, não podemos deixar de mencionar o trabalho da autora Ilse Somavilla, que, além dos textos que tem escrito sobre Wittgenstein³⁸⁹, editou vários textos inéditos do filósofo, de carácter pessoal, diarístico³⁹⁰ e correspondência³⁹¹.

³⁸⁶ *Motto... und alles, was man weißt, nicht bloß rauschen und brausen gehört hat, laß sich in drei wörter sagen.* Kürnberger. TLP, p. 25.

³⁸⁷ Não sublinhámos suficientemente este aspecto da sua leitura anteriormente e merece de facto ser notado.

³⁸⁸ Tal como Cora Diamond, James Conant, e embora sem o intuito de salvar o livro do *unsinnig* total em que a sua interpretação irremediavelmente o lança, resgata ainda assim o método de elucidação de Wittgenstein no TLP, fazendo-o transitar para a filosofia posterior. Cf. a este respeito: James Conant, “Mild Mono-Wittgensteinianism”, in *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, Alice Crary (ed.), M. I. T. Press, 2007. Devemos, porém, sublinhar mais uma vez que Conant, neste texto, apesar de defender uma continuidade metodológica em Wittgenstein, não tem como objectivo dizer que o TLP não é *unsinnig*. Apenas chamamos a atenção para o mesmo, porque até lendo o livro resolutamente, o método do seu autor é salvaguardado e acolhido como válido.

³⁸⁹ Cf., por exemplo, os seus textos que acompanham as edições de Wittgenstein que realizou, entre os quais: “Der rechte Ton. Gedanken zur Freundschaft Ludwig Hänsel – Ludwig Wittgenstein”, in *Ludwig Hänsel – Ludwig Wittgenstein. Eine Freundschaft. Briefe. Aufsätze. Kommentare*, Haymon Verlag, Innsbruck, 1994, pp. 325-338.

³⁹⁰ E.g., Ludwig Wittgenstein, *Licht und Schatten. Ein nächtliches (Traum-)Erlebnis und ein Brief-Fragment*, Haymon Verlag, Innsbruck, 2004.

³⁹¹ E.g. *Wittgenstein – Engelmann. Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*, Ilse Somavilla, Brian McGuinness (eds.), Haymon Verlag, Innsbruck, 2006.

A inseparabilidade da vida e da filosofia no caso de Wittgenstein, defendida por Ray Monk, é algo que esperamos ter mostrado com a nossa interpretação do TLP, na primeira parte deste estudo, mediante a apresentação do livro como feito ético e estético, cujo objectivo não permite desligar a compreensão das proposições da obra, da compreensão do seu autor. Na segunda parte procuraremos continuar a mostrar que, em rigor, a filosofia, como a entendia Wittgenstein, é de facto um assunto pessoal, ou, por outras palavras, suas, “um trabalho sobre si próprio” (Ms 112, 46: 14.10.1931. VB, p. 24).

De resto, embora possamos dizer que haverá autores que despedem a necessidade de sabermos alguma coisa de teor pessoal sobre eles para compreendermos as suas posições filosóficas, é interessante notar que Wittgenstein reconheça o temperamento como mais importante e tendo mais peso do que lhe é normalmente atribuído. Wittgenstein repara, quanto a isto, que não é nada despropositado considerar esta possibilidade:

Quando às vezes se diz que a filosofia (*de alguém*) é uma questão de temperamento, há alguma verdade nisto. A preferência por certas analogias é o que podemos chamar uma questão de temperamento & aqui residem mais conflitos do que parece à primeira vista.³⁹² Ms 154 21v: 1931, VB, p. 17.

Acresce ainda referir que a impossibilidade de separar vida e filosofia é, como bem nota Erich Heller, algo que Wittgenstein partilha com Nietzsche. Heller comenta o seguinte a respeito de Wittgenstein:

[E]ste aparentemente ‘mais intelectual’ dos filósofos poderia ter dito: *eu tenho às vezes pensado com todo o meu corpo e com toda a minha vida... Não sei o que são pensamentos puramente intelectuais... Sabeis estas coisas como pensamento, no entanto os vossos pensamentos não são as vossas vivências, mas o reverberar das dos outros; tal como o vosso quarto estremece quando passa uma carruagem. Estou sentado na carruagem, e muitas vezes sou a própria carruagem.*³⁹³ Isto, no entanto, foi escrito por Nietzsche e era com Nietzsche que ele se parecia em muitos aspectos (...).

³⁹² *Wenn manchmal gesagt wird, die Philosophie (eines Menschen) sei Temperamentssache, so ist auch darin ein Wahrheit. Die Bevorzugung gewisser Gleichnisse ist das was man Temperamentssache nennt & auf ihr beruhen viel mehr Gegensätze als es vielleicht ursprünglich den Anschein hat.*

³⁹³ *(Diese Dinge kennt ihr als Gedanken, aber eure Gedanken sind nicht eure Erlebnisse, sondern das Nachklingen von denen Anderer: wie wenn euer Zimmer zittert, wenn ein Wagen vorüberfährt. Ich aber sitze im Wagen, und oft bin ich der Wagen selber.)* eKGWB/NF-1880,6[448]

Como Nietzsche, então, ele sabia que a opinião filosófica não se tratava meramente do logicamente demonstrável certo ou errado. Este lógico rigoroso estava convencido de que se tratava acima de tudo de autenticidade – e assim, num sentido, opiniões em nada negociáveis. O que com ele assumia muitas vezes a aparência de orgulho intelectual intolerável, era a exigência que fazia a si próprio ainda mais do que aos outros, de que tudo o que era dito deveria ser autêntico. A questão não era só ‘isto está certo ou errado?’, mas ‘tem esta pessoa *direito* a esta ou aquela opinião?’ (...) Reagia a erros de julgamento como se fossem pecados do coração e rejeitava violentamente opiniões, que, nelas próprias – se esta distinção fosse possível – podiam ser inofensivas ou até ‘correctas’, e rejeitava-as porque eram inautênticas no ser que as tinha proferido: faltava-lhes a sanção moral e intelectual da dor suportada em prol da verdade.³⁹⁴

No que concerne ao exemplo de Engelmann, falta ainda debruçarmo-nos mais de perto sobre uma comparação aí tecida por Wittgenstein, a saber, a comparação entre ver a cena por si descrita e “ver um capítulo de uma biografia com os nossos olhos”.³⁹⁵ Na cena em questão, a pessoa em palco não se sabe observada e é por isso que Wittgenstein afirma que vê-la seria como ver o capítulo de uma biografia, entendida como relato desprovido de subterfúgios (como o poderia ser uma peça escrita por um dramaturgo, à partida um trabalho de ficção). Isto liga-se e pode entender-se melhor se tivermos em conta as condições que Wittgenstein imporia a si próprio no caso de escrever a sua biografia (chega a considerar a possibilidade de o fazer³⁹⁶): James Klagge e Alfred Nordmann³⁹⁷, na esteira de Ray Monk (que citam e que também nós citamos a seguir), chamam a atenção para a necessidade e o esforço de Wittgenstein em escrever honestamente, em não apresentar os factos distorcidos por qualquer preocupação externa à obtenção de clareza.

³⁹⁴ Erich Heller, “Assessments of the man and the philosopher”, in *Portraits of Wittgenstein*, Volume 4, F. A. Flowers III (ed.), Thoemmes Press, Bristol, p. 163.

³⁹⁵ Ms 109, 28: 22.8.1930. VB, p. 6.

³⁹⁶ Cf. neste sentido Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, pp. 255-256, nota 4.

³⁹⁷ Editores dos diários dos anos 30 em versão bilingue alemão-inglês (*in PPO*), que haviam sido editados pela primeira vez em 1997, no original, por Ilse Somavilla: Ludwig Wittgenstein, *Denkbewegungen: Tagebücher 1930-1932, 1936-1937*, Ilse Somavilla (ed.), Haymon Verlag, Innsbruck, 1997. Os autores referem-se a este assunto no âmbito do comentário que fazem aos diários, no prefácio de PPO.

O espírito em que conseguimos escrever a verdade acerca de nós próprios pode tomar as mais variadas formas; da mais decente à mais indecente. E por isto, é muito desejável ou muito errado, que ela seja escrita. Com efeito, entre todas as autobiografias verídicas que pudéssemos escrever, há todas as gradações do mais alto ao mais baixo. Eu, por exemplo, não posso escrever a minha biografia mais alto do que aquilo que sou. E pelo simples facto de a escrever não me enalteço *necessariamente*; posso até assim tornar-me mais sujo do que já sou. Algo em mim fala a favor de escrever a minha biografia e, de facto, gostaria de uma vez espriar a minha vida claramente, de maneira a tê-la claramente à minha frente e para os outros também. Não tanto para a levar a julgamento, mas a fim de criar, em qualquer dos casos, clareza e verdade.³⁹⁸ Ms 108, pp. 46-47, 28.12.1929.

Ray Monk comenta a propósito que, “nada foi feito do plano [de escrever uma biografia], embora continue nos próximos dois ou três anos a tomar notas que tentam expor a ‘verdade nua’ sobre si próprio, e a reflectir sobre a natureza de uma biografia que valha a pena”³⁹⁹. Monk acrescenta que escrever uma biografia seria, no caso de Wittgenstein, um “acto espiritual”. É em relação a isto que James Klagge e Alfred Nordmann sublinham algo que consideramos importante e que se refere à ligação entre a clareza a obter acerca de si próprio e o trabalho filosófico de Wittgenstein: “[a]s observações do manuscrito 183 [os diários] constituem um acto espiritual, mas que não pode divorciar-se da prática filosófica de Wittgenstein (...), [da] séria e rigorosa procura de clareza e verdade. (...) Em vez de escrever um diário ‘secreto’, Wittgenstein sujeita as preocupações, aparentemente pessoais, ao mesmo escrutínio, ao mesmo movimento de pensamento, aos mesmos padrões de expressão escrita a que sujeita os assuntos abertamente mais filosóficos.”⁴⁰⁰

Dissemos antes que poderíamos compreender melhor o que está em jogo – na citação sobre o exemplo de Engelmann – no uso da expressão “ver o capítulo de uma biografia com

³⁹⁸ *Die Wahrheit über sich selbst kann man in dem verschiedensten Geiste schreiben. Im anständigsten und unanständigsten. Und danach ist es sehr wünschenswert oder sehr unrichtig, daß sie geschrieben werde. Ja, es gibt unter den wahrhaften Autobiographien die man schreiben konnte, alle Stufen vom Höchsten zum Niedrigsten. Ich zum Beispiel kann meine Biographie nicht höher schreiben als ich bin. Und durch die blosse Tatsache, dass ich sie schreibe, hebe ich mich nicht notwendigerweise, ich kann mich dadurch sogar schmutziger machen als ich schon war. Etwas in mir spricht dafür, meine Biographie zu schreiben und zwar möchte (m)ich mein Leben einmal klar ausbreiten, um es klar von mir zu haben und auch für andere. Nicht so sehr, und darüber Gericht zu halten, als um jedenfalls Klarheit und Wahrheit zu schaffen.*

³⁹⁹ Ray Monk, *Wittgenstein: The Duty of Genius*, p. 282.

⁴⁰⁰ James Klagge e Alfred Nordmann, PPO, p. 5.

os nossos olhos”, se considerássemos as condições que Wittgenstein imporia a si próprio no caso de escrever a sua biografia. Devemos agora acrescentar que compreender melhor o que é aí dito pode igualmente beneficiar do que Wittgenstein diz acerca dos seus escritos “abertamente mais filosóficos”, mais precisamente acerca do livro que começa a projectar no começo dos anos 30 (cuja composição mais acabada tomou forma na parte I das IF, mas que em bom rigor é um projecto por finalizar, pois, Wittgenstein nunca trouxe o livro à luz do dia⁴⁰¹). Na parte final de um rascunho para um prefácio que escreve em 1930 (e que Rush Rhees usa como prefácio das *Philosophical Remarks*⁴⁰²), Wittgenstein considera que o valor do livro é equivalente à sua capacidade para escrever sem vaidade e corresponderá à tentativa de ver nitidamente:

Este livro está escrito para aqueles que simpatizam com o seu espírito. Este espírito é diferente do da grande corrente da civilização europeia e americana em que todos nós nos encontramos. Este expressa-se no progresso, na construção de estruturas cada vez maiores e mais complicadas, aquele outro numa procura de clareza e transparência [*Klarheit und Durchsichtigkeit*] em qualquer estrutura. (...) Este quer apreender o mundo na sua periferia – na sua variedade – aquele no seu centro – na sua essência [*ihrem Zentrum – ihrem Wesen*]. Assim, este acrescenta uma construção a seguir à outra, gradualmente continua a subir, enquanto o outro fica onde está e o que tenta apreender é sempre o mesmo.

Gostaria de dizer ‘Este livro está escrito para a glória de Deus’, mas isto seria hoje entendido como um sofisma, isto é, não seria correctamente

⁴⁰¹ Esteve sempre a escrevê-lo. (Mais tarde veremos o que poderia ter presidido a esta decisão.)

⁴⁰² “Preface”, Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, Rush Rhees (ed.), Raymond Hargreaves, Roger White (trad. inglesa), Basil Blackwell, Oxford, 1975 [PR]. O excerto escolhido por Rush Rhees equivale à reescrita de um pequeno número de observações que faziam parte de um rascunho longo para um prefácio, que Wittgenstein tinha escrito ao longo de dois dias (6-7.11.1930). Grande parte do prefácio está publicado nas VB (pp. 8-11) e tem a seguinte referência: Ms 109 204: 6-7.11.1930. A parte a que nos referimos, publicada por Rhees em PR – e que transcrevemos a seguir – corresponde ao final de uma entrada do dia 8 de Novembro de 1930, menos um par de frases que se encontram entre o primeiro e os dois últimos parágrafos da mesma (ambas repetem as distinções elaboradas no primeiro parágrafo que citamos, relativas à diferença entre o espírito com que Wittgenstein escreve e o espírito da civilização “europeia e americana” – embora de maneira mais concisa e omitindo o que diz antes acerca da construção de estruturas vs. a procura de clareza em qualquer estrutura). Na observação que imediatamente antecede a reescrita destas observações, Wittgenstein fala da filosofia como a actividade que “limpa” o pensamento de uma “mitologia enganadora” – e acrescenta entre parêntesis: “prefácio de Paul Ernst aos Contos dos Irmãos Grimm.” [*Mann könnte sagen die Philosophie reinige das Denken von einer irreführenden Mythologie (Paul Ernst Vorwort zu den Grimmschen Märchen).*] Ms 109, p. 210, 8.11.1930. Esta observação é quase como uma abertura para o fecho da citação que transcrevemos e que termina com a declaração de que o livro apenas estará livre de ingredientes como a vaidade, na medida em que o seu autor ele próprio está deles “limpo”. Nesta segunda parte do estudo teremos ainda de voltar à menção a Paul Ernst.

compreendido. Quer dizer que está escrito em boa vontade e na medida em que não está escrito com boa vontade mas com vaidade etc., nesta medida gostaria o seu autor de o ver condenado. Não pode limpá-lo mais desses ingredientes do que ele próprio deles está limpo [*Er kann es nicht weiter von diesen Ingredienzien reinen als er selbst davon rein ist*].

Os movimentos do espírito da civilização europeia e americana em que Wittgenstein, os seus contemporâneos e nós ainda hoje nos encontramos, assinalam uma diferença de monta entre o que Wittgenstein procura e aquilo que à sua volta é procurado e impulsiona a grande corrente: o progresso. Este expressa-se na construção de estruturas cada vez mais complicadas, o que resulta da tentativa de apreender o mundo na sua variedade, “na sua periferia”, i.e., na variedade das suas relações externas.

Wittgenstein, por seu turno, tem sempre o mesmo alvo. Isto não significa que queira reconduzir a variedade à essência do mundo. Na sua procura de “clareza e transparência”, Wittgenstein vê-se forçado a repetir o mesmo gesto: apreender a essência do mundo requer apreendê-la nas suas variações, em “qualquer estrutura”.

Na nova concepção da linguagem, cujos primeiros passos são agora dados, o que estará em causa será ainda reconhecer as condições daquilo que pode ser dito com sentido, não dependendo isso de algo que fosse fixo ou estivesse encoberto (‘a estrutura’ em vez de “qualquer estrutura”), mas daquilo que os homens dizem quando falam e se apercebem, por exemplo, que “podemos falar de um azul avermelhado”⁴⁰³, mas que não podemos falar de um “verde avermelhado”⁴⁰⁴. É neste âmbito que outras possibilidades, inspiradas naquilo que os homens dizem com sentido e imaginadas com vista a esclarecê-lo, serão pensadas e experimentadas. Donde, é fulcral ver com clareza “qualquer estrutura”, pois, o objectivo das investigações não consiste em construir “uma estrutura a seguir à outra”, uma vez que isso poderia pôr em risco a visibilidade do sentido. É, então, importante ter bem nítido à nossa frente o mundo, cujo centro é o núcleo que chama o olhar de Wittgenstein, que viaja sempre no mesmo plano – com efeito, é a mesma paisagem que descobre uma e outra vez novamente:

⁴⁰³ BT, p. 322 (*op. cit.*).

⁴⁰⁴ *Ibid.*

Cada frase que eu escrevo está sempre a tentar dizer o todo, quer dizer, sempre a mesma coisa & é como se fossem vistas do mesmo objecto observado de ângulos diferentes. Ms 109 204: 6-7.11.1930, VB, p. 10.

Em última análise, é porque o espírito de Wittgenstein, como ele diz, “tenta alcançar sempre o mesmo”, que, de algum modo, nos é possível reconhecê-lo naquilo que diz e na forma em que o faz, na fisionomia dos movimentos do seu pensamento, isto é, no estilo. As palavras de Buffon, *Le style c’est l’homme même*⁴⁰⁵, descrevem este aspecto de uma maneira exacta. Wittgenstein tece-lhes o seguinte comentário:

‘Le style c’est l’homme.’ ‘Le style c’est l’homme même.’ A primeira expressão tem uma brevidade epigramática barata. A segunda, correcta [*richtige*], abre uma perspectiva completamente diferente [*eröffnet eine ganz andere Perspektive*]. Ela diz que o estilo é a *imagem* do homem [*der Stil das Bild des Menschen sei*]. Ms 137 140^a: 4.1.1949, VB, p. 89.

Qualquer separação entre o trabalho filosófico do homem e outro que fosse ainda mais interno ao próprio homem filósofo, é apagada na definição de estilo que abre uma perspectiva “completamente diferente”. A ideia de que o estilo é a imagem do homem mostra que ao lermos, descobrimos, indivisíveis, as palavras escritas e quem as escreveu.

Wittgenstein preza a possibilidade dessa descoberta, da mesma maneira que preza a possibilidade de ver o todo naquilo que é fragmentário. Ambas se relacionam com a partilha do espírito em que escreve e que procura clareza e transparência. Vimos que essa procura se exercia mediante a repetição de um gesto, a saber, apreender o mundo no seu centro, “na sua essência”. Exercício que se sabe à partida incapaz de apreender de maneira definitiva o que tenta alcançar, na medida em que é impossível render na linguagem as variações de que falamos há pouco. Donde, a possibilidade de ver o todo nos fragmentos é deveras importante. Porém, esta requer uma comum preocupação com a autenticidade, inseparavelmente filosófica, estética e ética. Relembremos o que Wittgenstein disse acerca do que implicava escrever uma biografia e o seu eco no prefácio de PR. Escrever a verdade acerca de si próprio,

⁴⁰⁵ Do seu *Discours sur le style*, 1753, por altura da sua recepção na Academia Francesa. (Georges Louis Leclerc Buffon (Comte de), “Discours Prononcé A L’Académie Française, par M. De Buffon, Le Jour de La Réception”, in *Ouvres Complètes de Buffon, Avec les Descriptions Anatomiques de Daubeton, son Collaborateur*, Nouvelle Édition, dirigée par M. Lamoureux, Professor d’Histoire Naturelle, Volume 1, Parte 1, Verdière et Ladrangé, 1824, pp. LVII-CVIII.)

na tentativa de não aumentar nem diminuir nada, ecoa na filosofia que deve deixar tudo “ser como é”.

Ora, Wittgenstein não espera ser compreendido. Considera mesmo que a dedicatória que gostaria de fazer seria mal-entendida e vista como mera figura retórica. A grande corrente da civilização não é, porventura, o bom pano de fundo ou o bom elemento para as suas palavras. Mas nós ainda hoje fazemos parte dessa grande corrente. Como criar então a boa atmosfera de leitura?

Eu devo ser apenas o espelho no qual o meu leitor vê o seu próprio pensamento com toda a sua deformação [*Unförmigkeit*] & pode com esta ajuda pô-lo em ordem [*zurechtrichten*]. Ms 112 225: 22.11.1931

A deformação reside na nossa compreensão confusa da linguagem, que não é em nada ajudada por aquele espírito da grande corrente. Por isso Wittgenstein quer ser um espelho para os seus leitores, para que estes possam ver o que provavelmente de outra maneira teriam poucas hipóteses de observar à distância e de forma crítica: os seus próprios movimentos, que, à luz do espírito da civilização podem mesmo nem parecer falsos, pois, aí adequam-se, ou melhor, passam despercebidos. Daí que Wittgenstein tenha de apresentar aqueles gestos típicos de tal maneira – do seu ponto de vista – que os seus leitores possam vir a pô-los em ordem.

Com efeito, o todo que se vislumbra nos escritos, se não se deve à partilha do espírito, a um acordo anímico imediato, deve-se pelo menos ao que uma leitura atenta possibilita. Reside na eficácia dos métodos wittgensteinianos e na capacidade dos seus leitores, com essa ajuda, darem vida às suas palavras⁴⁰⁶..

O que escrevo sempre são fragmentos, mas quem compreende verá aí uma imagem completa do mundo.⁴⁰⁷ Ms 108 152: 8.5.1930

⁴⁰⁶ De modo que a criação de uma comunidade entre Wittgenstein e quem o lê seja possível.

⁴⁰⁷ *Was ich immer schreibe, es sind Fragmente, aber der Verstehende wird daraus ein geschlossenes Weltbild ersehen.*

1.5. “A filosofia é contemplativa; e não é científica”

As nossas crianças aprendem logo na escola que a água *consiste* de gases de hidrogénio & oxigénio, ou açúcar e carbono, hidrogénio & oxigénio. Quem não compreende isto é estúpido. As perguntas mais importantes são encobertas.

Ms 137 30b: 8.3.1948, VB, p. 81.

A tentativa de compreender o mundo tal como ele é, sem lhe apor uma teoria que falsificasse os dados e truncasse o nosso acesso ao que temos diante de nós, irá exercer-se segundo uma metodologia própria, que Wittgenstein começa a desenvolver no início dos anos 30. Pretendemos, neste trabalho, debruçar-nos sobre os textos em que a mesma é pensada e esboçada.

Aquela tentativa irá implicar atender ao que os homens dizem com sentido e aos seus modos de agir quotidianos. Partindo daqui, e de maneira a elucidar os usos confusos das formas da nossa linguagem que se transformam em problemas filosóficos, a imaginação e contemplação de outras possibilidades de sentido, que tornem óbvias as confusões e que levem ao seu abandono por forma a dissolver os problemas filosóficos, serão métodos a pôr em prática. Imaginar essas possibilidades não consiste em delinear hipóteses de sentido para depois testar através da comparação com as nossas acções. As nossas acções inspiram-nas, na medida em que mostram as regras a seguir e facultam, assim, a actividade de pensar em alternativas que ajudem a compreender o que habitualmente fazemos quando falamos, e a contemplar o mundo de uma nova perspectiva. É tendo em conta este aspecto, não empírico, da investigação wittgensteiniana, que gostaríamos de saltar do início dos anos 30 para bem mais tarde. Há, no entanto, um elo intermédio, entre o prefácio das PR e a conversa que citaremos a seguir (de 1947), que mostra que Wittgenstein nunca se distanciou da sua tentativa de ver com clareza e transparência “qualquer estrutura”. Por outras palavras, nunca se distanciou do plano lógico⁴⁰⁸, entendido agora de maneira diferente do modelo tractariano e

⁴⁰⁸ Do conceptual. Veja-se a seguinte observação, de 1947, na qual a natureza das investigações filosóficas é caracterizada como conceptual, leia-se, não empírica: “Investigações filosóficas: investigações conceptuais. O essencial da metafísica, que não ~~apresenta claramente~~ ^{lhe é clara} a distinção entre investigações coisais e conceptuais. A questão metafísica parece sempre coisal, quando na verdade o problema é conceptual.” Ms 134 153 27.4.1947, cit. *apud* Nuno Venturinha, “Introdução”, in *Linguagem e Valor: Entre o ‘Tractatus’ e as ‘Investigações’*, p. 12. A seguir diz: “Mas o que faz uma investigação conceptual? Será uma história natural dos conceitos humanos? – Bem, uma história natural descreve, diríamos, plantas & animais. Mas não poderia ser que as plantas tivessem sido descritas com todos os detalhes, & só agora alguém chegasse a ver as analogias nas suas estruturas que não tinham sido vistas anteriormente? E desse portanto uma ordem nova a esta descrição? Ele diz

tomando uma qualidade estilística nas suas investigações, i.e., dando-se a ver através de uma metodologia que contempla novas possibilidades de sentido.⁴⁰⁹ Estes textos que escolhemos são apenas três de vários possíveis em que, não só aquele aspecto das investigações filosóficas de Wittgenstein é esclarecido, como, também, um outro aspecto que é aí invocado, *basso continuo* de todo o seu pensamento – e que não pode destacar-se do primeiro – é, de certo modo, iluminado. Estamos a referir-nos ao facto das suas investigações (do tempo do TLP e posteriores) nunca terem sido científicas (como diz nas *Investigações*: “Correcto foi não deixar as nossas investigações serem investigações científicas.” IF, I, §109⁴¹⁰).

Acresce que as suas investigações conceptuais não são só lógicas (no sentido acima explicitado), mas gramaticais (‘duas faces da mesma moeda’), sendo por vezes difícil distinguir em que ponto cessa o lógico e começa o gramatical, e vice-versa. Não é nosso objectivo estabelecer as mudanças ou os fluxos destes dois aspectos da filosofia de Wittgenstein, mas não deixaremos, apesar disso, de nos debruçar brevemente sobre ambos e de ao longo do restante estudo procurar chamar a atenção para qual dos dois tem prevalência

e.g.: ‘Não compares esta parte com esta; mas com aquela!’ (Goethe queria fazer algo assim) E não fala necessariamente de evolução, contudo a nova ordenação poderia dar uma nova direcção à investigação científica. Ele diz ‘Vê isto assim!’ – & isso pode agora ter diferentes <‘várias’> vantagens e consequências. (...)” [*Was aber tut eine begriffliche Untersuchung? Ist sie eine der Naturgeschichte der menschlichen Begriffe? – Nun, Naturgeschichte beschreibt, sagen wir, Pflanzen & Tiere. Aber könnte es nicht sein, daß Pflanzen in allen Einzelheiten beschrieben worden wären, & nun erst jemand daher käme der Analogien in ihrem Baue sieht, die man früher nicht gesehen hatte? Daß er also eine <neue> Ordnung in diesen Beschreibung herstellt. Er sagt z.B.: ‘Vergleich nicht diesen Teil mit diesem; sondern vielmehr mit jenem!’ (Goethe wollte so etwas tun) Und dabei spricht er nicht notwendigerweise von Abstammung, dennoch aber könnte die neue Anordnung auch der wissenschaftlichen Untersuchung eine neue Richtung geben. Er sagt ‘Sieh es so an!’ – & das kann nun verschiedenen <‘verschiedenerlei’> Vorteile & Folgen haben. (...)*] (Voltar-se-á a isto.)

⁴⁰⁹ Cf. a propósito, Ms 105 46 c: 1929, VB, p. 3: aí, Wittgenstein refere-se já ao seu método – novo – que “consiste essencialmente em deixar a questão da *verdade* e perguntar em vez disso pelo *sentido*. [*Diese Methode ist im Wesentlichen der Übergang von der Frage nach der Wahrheit zur Frage nach dem Sinn.*]” O afastamento da questão da verdade, desde logo, põe o foco na possibilidade de conceber novas maneiras, que não são empíricas, de olhar para as coisas – na medida em que não são hipóteses a corroborar pela experiência após a sua formulação –; são pontos de vista imaginados com sentido: o que está em jogo são já possibilidades que as próprias coisas, através da atenção que lhes foi dedicada, revelaram como tal.

Sobre as novas possibilidades de sentido que são pensadas graças à atenção dedicada às próprias coisas, veja-se, por exemplo, o que Wittgenstein considera mais tarde, quando reflecte acerca do que deve fazer: “Deves dizer algo novo & no entanto nada além do antigo. [*Du mußt Neues sagen & doch lauter Altes.*] Deves mesmo dizer apenas o que é antigo – mas *no entanto* algo novo! [*Du mußt allerdings nur Altes sagen – aber doch etwas Neues!*] / ‘Interpretações’ diferentes devem corresponder a aplicações diferentes. [*Die verschiedenen ‘Auffassungen’ müssen verschiedenen Anwendungen entsprechen.*] / Também o poeta deve sempre perguntar-se: ‘será o que escrevo verdadeiro?’ – o que não quer necessariamente dizer: ‘é assim que se passa na realidade?’. [*Auch der Dichter muß sich immer fragen: ‘ist denn, was ich schreibe, wirklich wahr?’ – was nicht heißen muß: ‘geschieht es so in Wirklichkeit?’*]” Ms 124 28: 11.6.1941, VB, PP. 45-46.

⁴¹⁰ *Richtig war, daß unsere Betrachtungen nicht wissenschaftliche Betrachtungen sein durften.*

– ou até mesmo se um reveste o outro.⁴¹¹ O elo intermédio a que nos referíamos requer justamente que tomemos ambos em consideração. Vejamos finalmente qual é. Ao fazê-lo aderimos à leitura realizada por Sarah Szeltner⁴¹² dos §§89-90 das IF, I (e iremos segui-la de perto). A autora examina a passagem da lógica à gramática, vislumbrável de um parágrafo para o seguinte. Começamos a nossa análise com a citação do parágrafo que os precede, de maneira a ter presentes as reflexões a que Wittgenstein se refere no começo do §89 e que são sobre ‘exactidão’. Wittgenstein distingue aí vários níveis do que chamaríamos ser exacto ou aceitaríamos como “ideal de exactidão”:

Quando eu digo a uma pessoa ‘Tu ficas mais ou menos aqui!’ – não pode esta explicação funcionar perfeitamente? E não pode qualquer outra falhar?

‘Mas então não é a exactidão inexacta?’ – É; por que se não deve chamar-lhe ‘inexacta’? Mas compreenda-se o que significa ‘inexacto’! Não significa ‘inutilizável’. E podemos também reflectir sobre aquilo a que, ao contrário desta explicação, chamamos uma explicação ‘exacta’! Talvez traçar com giz a fronteira de uma área? Ocorre imediatamente dizer que o traço tem uma certa largura. Exacto seria, então, uma fronteira de cor. Mas neste caso esta exactidão ainda funciona? Em ponto morto? E também ainda não determinámos o que é que se deve entender por ultrapassar a fronteira; como se determina, com que instrumentos, etc.

Compreendemos o que quer dizer pôr um relógio de algibeira na hora exacta; ou acertá-lo para ser exacto. Mas se se pergunta: é esta exactidão uma exactidão ideal ou até que ponto se aproxima dela? Então poder-se-ia falar de medidas do tempo nas quais se atinge, como diríamos, uma outra e

⁴¹¹ Por exemplo, em *Da Certeza*, a lógica reaparece com grande proeminência; vimos já de forma esboçada e com a ajuda de Danièle Moyal-Sharrock, que a lógica volta a aparecer aí como *andaime*, no entanto, a imagem tractariana já não serve para referir uma qualquer estrutura transcendental que permeia o mundo: tem agora a ver com o fundo, nem racional nem irracional, do conhecimento, de tudo o que nos permite pensar e agir – uma certeza não proposicional e não passível de se transformar em algo falsificável (mais uma vez, nada de empírico que possa ser disputado). Em DC Wittgenstein fala da certeza (*Gewissheit*), da segurança (*Sicherheit*), do que é impermeável à dúvida e no qual confiamos sem reservas (*unbedingt vertrauen*), e, mais frequentemente, como ressalva ainda Moyal-Sharrock, que lista estes e outros termos que em DC “servem para descrever a natureza da nossa confiança básica”, daquilo que está assente para mim (*es steht (für mich) fest*). (Cf. Danièle Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's "On Certainty"*, p. 13)

⁴¹² Sarah Anna Szeltner, “Grammar and Logic: A Close Reading of PI §89 and §90”, in *Beiträge der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, Realismus – Relativismus – Konstruktivismus*, Christian Kanzian, Josef Mitterer, Katherina Neges (eds.), Band XXIII, Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, Kirchberg am Wechsel, 2015, pp. 303-305.

maior exactidão do que com o relógio de algibeira, em que as palavras ‘pôr o relógio na hora exacta’ têm um outro sentido, embora aparentado, em que ‘ler as horas’ é um outro processo, etc. – Se eu digo a uma pessoa: ‘Deves ser mais pontual ao almoço; sabes que ele começa exactamente à uma hora’, não se fala aqui realmente em *exactidão*? Só por se poder dizer: ‘Pensa na determinação do tempo no laboratório, ou no observatório; *aí* vês tu qual é o sentido de *exactidão*’?

‘Inexacto’ é, de facto uma censura e ‘exacto’ um louvor. E isto significa que o inexacto não atinge perfeitamente o seu fim como o que é exacto. Aqui tudo depende, claro, do que se chama ‘fim’. Sou inexacto se especificar a distância da Terra ao Sol com um metro a menos ou se der a um carpinteiro a largura de uma mesa com 0,001 mm a menos?

*Um ideal da exactidão não está previsto; não sabemos como o devemos conceber – a não ser que tu próprio determines o que é que receberá este nome. Mas vai-te ser difícil fazer uma determinação destas; uma que te satisfaça [Ein Ideal der Genauigkeit ist nicht vorgesehen; wir wissen nicht, was wir uns darunter vorstellen sollen – es sei denn, du selbst setzt fest, was so genannt werden soll. Aber es wird dir schwer werden, so eine Festsetzung zu treffen; eine, die dich befriedigt.]. IF, I, § 88*⁴¹³

O que nos é dado ver nesta observação é a “fome da simplicidade” a agir, a necessidade de estabelecer *um* ideal de exactidão a que as nossas declarações devam aspirar por igual e que satisfizesse aquele apetite pelo simples: facilmente nos vêm à memória as exigências tractarianas. A tentativa de separar “o duro do mole”. A pergunta inicial da observação, sobre a expressão, ‘Tu ficas mais ou menos *aí*’, despoleta uma série de outras perguntas que adivinhamos poderiam não ter fim. Rapidamente desembocamos no ideal do laboratório e do observatório onde, com efeito, a exactidão é concebida de maneira diferente daquela que é inerente à expressão que inicia a discussão, mas que, contudo, numa situação semelhante não nos serviria de nada enquanto que a primeira serve: a sua exactidão não é tão exacta, diríamos, mas é a que nos calha mesmo bem. Esta vertigem inerente à busca da verdadeira exactidão é inspirada pelos métodos da ciência e aparta-se muitos graus – Wittgenstein fala de parentesco – do que habitualmente nos satisfaz e nos possibilita mesmo ser exactos, por exemplo, quando lemos as horas no relógio e tentamos chegar a horas ao

⁴¹³ (Trad. do último parágrafo modificada).

almoço marcado para a uma hora em ponto. No primeiro caso, no caso em que dizemos a alguém para ficar ‘mais ou menos’ ali, não precisamos de desenhar linhas no chão ou de o colorir no espaço a ocupar – ou de qualquer outra estratégia de que nos lembrássemos e que parecesse, ilusoriamente, mais exacta. Neste caso não deixamos as coisas ‘em ponto morto’ – o fluir das nossas acções providencia o bom contexto em que a expressão “funciona perfeitamente”. É só quando damos vazão a um “ideal de exactidão”, que teríamos dificuldade em definir – quer dizer, que fosse mesmo ‘o ideal’ mais sublime –, que duvidamos das nossas expressões quotidianas no seio da vida quotidiana. Como se esta precisasse de se focar por uma determinação mais precisa. No entanto, o diálogo da observação citada torna bem claro que, se nos deixamos levar pela necessidade de atingir uma tal idealidade, a vida fica parada à espera que decidamos onde exactamente se desenha a fronteira – e ainda nos faltaria determinar “o que é que se deve entender por ultrapassar a linha exacta da fronteira”. A palavra “fronteira” faz-nos mais uma vez lembrar o TLP: a delimitação do dizível a partir do interior da linguagem, do estabelecimento da fronteira do sentido mediante formas fixas, separadas da vivência das palavras, que, agora, ao invés, deve ser a nossa orientação, pois, de outro modo, como podemos alguma vez aceitar as nossas expressões? O que se desenha nas *Investigações* não são linhas de fronteira exactas. Os nossos conceitos são reconhecidos numa elasticidade maior, numa maior dinâmica e variedade de exactidões ou maneiras de atingir a precisão: a precisão será a da palavra certa na ocasião certa, a palavra que ao ser proferida nos satisfaz – eludindo qualquer tentativa de continuar a aspirar a “um ideal de exactidão”, sobre o qual Wittgenstein comenta: “vai-te ser difícil fazer uma determinação destas” (como a tentativa de ser mais exacto, nos exemplos que nos deu, ajudou a mostrar), “uma que te satisfaça”.

Com estas reflexões chegámos ao lugar em que se põe o problema: até que ponto a lógica é algo de sublime? [*Inwiefern ist die Logik etwas Sublimes?*]

Pois a lógica parecia ter uma profundidade peculiar [*besondere Tiefe*] – um significado universal [*allgemeine Bedeutung*]. Estava, assim parecia, no fundo de todas as ciências. – Pois a investigação lógica explora a essência de todas as coisas [– *Denn die logische Betrachtung erforscht das Wesen aller Dinge*]. Pretende ver até à fundação das coisas [*Sie will den Dingen auf den Grund sehen*], e não se deve preocupar com isto ou com aquilo do que acontece com efeito [*und soll sich nicht um das So oder So des tatsächlichen*

Geschehens kümmern]. – Não surge de um interesse pelos factos da natureza, nem de uma necessidade de apreender conexões causais, mas de um esforço para compreender o fundamento, ou a essência, de tudo o que é dado na experiência [– *Sie entspringt nicht einem Interesse für Tatsachen des Naturgeschehens, noch dem Bedürfnisse, kausale Zusammenhänge zu erfassen. Sondern einem Streben, das Fundament, oder Wesen, alles Erfahrungsmäßigen zu verstehen*]. Mas não como se para isso tivéssemos que descobrir novos factos: para a nossa investigação é muito mais essencial não querer aprender com ela nada de *novo*. O que queremos *compreender* está já aberto diante dos nossos olhos [*Wir wollen etwas verstehen, was schon offen vor unsern Augen liegt*]. Em certo sentido é *isso* o que parecemos não compreender.

St. Agostinho (*Confissões* XI/14): ‘quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio.’ – Isto não se poderia dizer de um problema científico (como o de determinar o peso específico do hidrogénio). Aquilo que sabemos se ninguém nos perguntar, e que já não sabemos se tivermos de explicá-lo, é algo que temos *de trazer à consciência* [*worauf man sich besinnen muß*]. (E obviamente é algo que, por uma razão qualquer, dificilmente trazemos à consciência.) [*Und offenbar etwas, worauf man sich aus irgendeinem Grunde schwer besinnt.*] IF, I, §89 (Trad. modificada.)

Com as considerações do §88 instalou-se ou chegou-se ao lugar onde a pergunta sobre a lógica como algo sublime se impõe: trata-se de clarificar até que ponto a lógica condiciona a orientação das investigações, desligando-as daquilo que quotidianamente está em jogo, a saber, múltiplas concepções de exactidão e não ‘a exactidão’ incrustada, elevada – o que diríamos com palavras nietzschianas tratar-se do “último vapor da realidade que se evapora”. Wittgenstein não irá falar de ‘vapor’ para se referir ao que funda uma visão da linguagem desligada do seu uso real, quotidiano – irá, por seu turno, falar de cristal (cf. IF, I, §97), do chão sem atrito onde não podemos continuar a andar porque a idealidade das condições nos faz resvalar (cf. IF, I, §98). Veremos como Wittgenstein aborda a pergunta após notarmos a peculiaridade com que ela é formulada. Wittgenstein não pergunta se a lógica é sublime, mas “sugere na sua maneira de fazer a pergunta que de facto há uma maneira em que ela é sublime. Ele não nos dá uma resposta, mas deixa-a em aberto para nós descobrirmos.”⁴¹⁴

⁴¹⁴ Sarah Anna Szeltner, “Grammar and Logic: A Close Reading of PI §89 and §90”, p. 303.

Sarah Szeltner sublinha que no próximo passo da observação, Wittgenstein alude ao que nos pode fazer ver a lógica como sublime, nomeadamente o facto de que ela parecia (a autora chama a atenção para o verbo no passado) possuir um “significado universal”, e parecia estar “no fundo de todas as ciências”: isto sugere que este era “um ponto de vista que sustentou antes, e podemos bem assumir que se está a referir ao que sustentava em relação a este assunto tal como se expressou no *Tractatus*, mas que agora abandonou.” (*Ibid.*) Após uma nova razão para podermos encarar a lógica como sendo sublime (a saber, a sua pretensão de “ver até à fundação das coisas”), o que “salta à vista é que Wittgenstein deixa de usar o passado (...) e não se distancia explicitamente deste ponto de vista como tinha feito antes, na explicação prévia. Contudo, ainda temos razões para considerar que não está a exprimir as suas ideias nesta passagem, uma vez que, dado o contexto das IF, não podemos esperar que esteja interessado em explorar ‘a essência de todas as coisas’ num qualquer sentido metafísico. Depois de outro travessão, Wittgenstein toma em mãos o contraste entre o lógico e o empírico, ao sublinhar que a lógica não nasce da curiosidade pelos factos empíricos, mas do desejo de compreender as fundações do empírico. Esta visão da lógica está claramente ligada à abordagem das IF, pois ele liga-a ao método da sua investigação”⁴¹⁵:

Mas não como se para isso tivéssemos que descobrir novos factos:
para a nossa investigação é muito mais essencial não querer aprender com
ela nada de *novo*⁴¹⁶.

“[P]ara a nossa investigação”: o que Wittgenstein quer entender é o que está em jogo na essência de tudo o que é empírico, porém, não à maneira da ciência⁴¹⁷, mas mediante um esforço para compreender algo que já está manifesto diante dos olhos. É neste sentido que considera uma nova maneira de apresentar o que está a tentar compreender com a sua investigação. A lógica, entendida à nova maneira, tem a ver com o empenho inerente à tentativa de compreender o que pode ser dito com sentido e que está já diante de nós, sem nutrir qualquer tentativa de descoberta de algo oculto: “a lógica perdeu certamente a sua ‘profundidade peculiar’ (...)”, e, aquilo “que a lógica procura entender, nomeadamente, as

⁴¹⁵ Sarah Anna Szeltner, *ibid.*, pp. 303-304.

⁴¹⁶ IF, I, §89.

⁴¹⁷ Pois, não se interessa pelo que interessaria a um cientista que procura descobrir novas relações externas entre os fenómenos.

fundações, não são para Wittgenstein nada profundo; só temos de o trazer à consciência.”
(*Ibid.*)

Cabe-nos chamar a atenção para um outro elemento, inerente ao afastamento em relação à ciência:

Uma vez que é a lógica que nasce do desejo de compreender esta fundação, podemos chamar este desejo ou objectivo, *lógico*; e se é um objectivo lógico então qualquer investigação concebida para o atingir, e também a de Wittgenstein, é uma investigação *lógica*. Aqui temos um contraste claro entre a lógica, por um lado, e a ciência, por outro. Wittgenstein enfatiza o mesmo contraste outra vez depois de citar St. Agostinho. (*Ibid.*)

Este elemento, o contraste entre uma investigação lógica e uma investigação científica, é o elemento que nos levou a apelidar estes parágrafos de elo intermédio entre o prefácio de PR, e a conversa de Wittgenstein com Rush Rhees a que nos dedicamos a seguir. O contraste é visível na diferença entre a primeira querer compreender a fundação que está já à vista na linguagem, nas relações internas das suas formas, e a segunda visar descobrir novas relações externas, e ainda na diferença da tarefa da primeira se realizar na própria linguagem, enquanto que a segunda precisa construir qualquer coisa, uma teoria, que configure os seus resultados. Com efeito, esta diferença é uma ilustração do que no prefácio de PR constituía o afastamento entre o espírito de Wittgenstein e o espírito contemporâneo.

Devemos agora atender a IF, I, §90:

Para nós é como se o nosso olhar tivesse que *penetrar* nos fenómenos [*die Erscheinungen durchschauen*]: mas a nossa investigação não se dirige para os fenómenos, mas, poder-se-ia dizer, para a ‘*possibilidade*’ dos fenómenos. Isto significa que o que trazemos à consciência é o *tipo de declarações* [*Art der Aussagen*] que fazemos sobre os fenómenos. Por isso também St. Agostinho traz à consciência os diversos tipos de declarações que se fazem acerca da duração dos acontecimentos, sobre o seu passado, o seu presente ou o seu futuro. (E estas não são naturalmente declarações *filosóficas* sobre o tempo, passado, presente e futuro.)

Por isso a nossa investigação é uma investigação gramatical [*Unsere Betrachtung ist daher eine grammatische*]. E esta investigação ilumina o

nosso problema ao afastar um possível mal-entendido [*Und diese Betrachtung bringt Licht in unser Problem, indem sie Mißverständnisse wegräumt*]. Um mal-entendido que diz respeito ao uso das palavras, provocado, entre outras coisas, por certas analogias entre formas de expressão em domínios diferentes da nossa linguagem [*Mißverständnisse, die den Gebrauch von Worten betreffen; hervorgerufen, unter anderem, durch gewisse Analogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache*]. – Alguns deles podem ser removidos substituindo uma forma de expressão por outra; a isto pode chamar-se ‘analisar’ as nossas formas de expressão, porque o processo se assemelha às vezes a uma desmontagem [– *Manche von ihnen lassen sich beseitigen, indem man eine Ausdrucksform durch eine andere ersetzt; dies kann man ein ‘Analysieren’ unsrer Ausdrucksformen nennen, denn der Vorgang hat manchmal Ähnlichkeit mit einem Zerlegen*]. IF, I, §90. (Trad. modificada.)

Recordemos que no parágrafo anterior, antes de citar St. Agostinho, Wittgenstein constata que *isso* que queremos compreender, o que está já à vista diante dos olhos, a essência que é dada na experiência, é o que parecemos não compreender. Quando agora, em IF, I §90, começa por dizer que *julgamos* que o nosso olhar tem de trespassar os fenómenos, ressalva logo que, em rigor, a “nossa investigação” está interessada na sua possibilidade. O que é que isso significa? Quer dizer que a investigação, ao invés de se dedicar a escarpelizar os fenómenos à procura de uma essência que pudesse ser atingida através deles, irá antes voltar a sua atenção para aquilo que dizemos quando falamos dos fenómenos. O que está diante de nós é a nossa linguagem, já numa ordem perfeita (cf. IF, I, §98). A sua exactidão é já a boa exactidão, como vimos (a respeito de IF, I, §88), não é necessário afinar qualquer coisa que nela se possa sentir como vagueza, pois, as nossas proposições têm já um “sentido irrepreensível” (*ibid.*). Por isso Wittgenstein considera que aquilo que a investigação faz, ao dirigir-se para a possibilidade dos fenómenos, é trazer à consciência as coisas que dizemos. Tal como St. Agostinho faz quando lhe perguntam o que é o tempo e contempla vários tipos de declarações, sendo que nenhuma delas corresponde a qualquer declaração filosófica (que visasse defini-lo), mas a coisas que habitualmente declaramos quando não procuramos ver através dos fenómenos, quando não estamos cegos para aquilo que de facto constitui a nossa compreensão dos mesmos e que possibilita imaginarmos outros modos de dizer, igualmente sensatos. Chegados aqui, em IF, I, §90, torna-se claro que Wittgenstein “está interessado na

maneira como *falamos* sobre os fenómenos; e como a nossa maneira de *falar* é o seu foco, ele finalmente identifica a sua inquirição como gramatical.”⁴¹⁸

De acordo com o exposto, poder-se-ia dizer que a investigação tem um lado lógico – não sublime –, uma vez que quer ver claramente o que é dado na experiência de maneira a ver aquilo que é possível com sentido quotidianamente, mas que ela é gramática, pois, com efeito, é como gramatical que Wittgenstein a caracteriza em IF, I, §90. Ainda mantendo-nos perto do que Sarah Szeltner indica no seu texto sobre estes parágrafos, gostaríamos de seguir o que sugere sobre a necessidade de levarmos a sério a escolha de palavras de Wittgenstein e de vermos melhor o que caracteriza a lógica, nestas observações, e a gramática. A gramática parece debruçar-se sobre o tipo de declarações que nós fazemos e esclarece, por exemplo, as confusões resultantes de “um mal-entendido que diz respeito ao uso das palavras, provocado, entre outras coisas, por certas analogias entre formas de expressão em domínios diferentes da nossa linguagem” (IF, I, §90). Esse esclarecimento pode tomar a forma de remover as confusões “substituindo uma forma de expressão por outra” (IF, I, §90). Dizemos, e.g., “[n]ão compares com esta; compara com aquela!” Esta sugestão requer ter-se já dado atenção ao que está diante dos olhos na linguagem: a sua contemplação mostra as possibilidades que podemos imaginar com sentido. Pode igualmente requerer uma “análise” das nossas formas de expressão, à qual daremos a devida atenção neste estudo, mas sobre a qual nos cabe notar desde já que a sua semelhança com um “processo de desmontagem” tem a ver com a análise da *ratio* de comparações, com a desmontagem de uma analogia, no sentido de ver se as expressões que pertencem a domínios diferentes da nossa linguagem são de facto aproximáveis umas das outras. Trata-se, portanto, de uma análise que permite perceber se estamos perante uma boa analogia (e não de uma análise científica, pois não tem como objectivo teorizar acerca dos resultados obtidos.)

Finalmente, a leitura destes parágrafos permite-nos ponderar que “para Wittgenstein, uma investigação gramatical também é lógica, enquanto que nem todas as investigações lógicas são necessariamente gramaticais”⁴¹⁹. Devemos quanto a isto não esquecer que existe um sentido em que a lógica é sublime, e que nesse sentido não tem nada a ver com a investigação gramatical tal como é concebida nas IF. Noutro sentido, porém, a lógica tem outro papel: esta leitura de IF, I, §§89-90 possibilita aliás compreender a importância que virá

⁴¹⁸ Sarah Szeltner, *ibid.*, p. 304.

⁴¹⁹ Sarah Szeltner, *ibid.*, p. 304.

a ter em *Da Certeza*. Aí, se a lógica é fundamental, é-o na medida em que não é susceptível de ser convertida em conteúdo proposicional, não porque seja indizível no sentido tractariano, mas porque o lógico é aí entendido como aquilo que está assente para nós – não necessariamente na linguagem, mas na acção, em modos de agir (cf. *ibid.*).

Em suma, é por ser uma investigação lógica que se caracteriza por tentar ver claramente tudo o que está já diante dos olhos, por ser uma investigação gramatical que visa ver claramente o funcionamento da nossa linguagem, mediante a consideração de possibilidades múltiplas que lancem luz nas nossas maneiras de fazer as coisas e de dizer as coisas – de usarmos palavras –, que a filosofia “é contemplativa”. Wittgenstein irá caracterizá-la assim, em 1947, numa conversa com Rush Rhees. Diz-lhe que “[a] filosofia é necessariamente anti-científica; porque é contemplativa”⁴²⁰, e acrescenta: “[a] filosofia é contemplativa; e não é científica. Preocupa-se em apontar outras possibilidades; outras maneiras de agir. ‘*Vielgestalt*’⁴²¹.”⁴²²

Wittgenstein não quer ficar refém de uma perspectiva, procura sempre ver melhor e o melhor ponto de vista tende a ser o próximo, o que reúne todos os anteriores com força magnética, no seguimento das regras segregadas pelas próprias coisas, pela natureza ou paisagem que contempla (a que dá o nome de “inclinação natural”⁴²³) – por isso a contemplação será multifacetada, por tentar fazer jus ao que observa na riqueza das suas variações.

Sobre a filosofia como actividade contemplativa e de como isso a afasta da ciência, é proveitoso ler o que Rush Rhees escreveu numa carta a Maurice Drury⁴²⁴ sobre o que Wittgenstein lhe tinha dito acerca do assunto. Sobre a filosofia, Rhees nota que Wittgenstein dizia várias vezes que, quando dizia que era contemplativa queria dizer que “na filosofia estamos constantemente interessados em ver ou pensar outras possibilidades. Ver que há outras maneiras das pessoas poderem fazer as coisas (...), outros modos segundo os quais as

⁴²⁰ Ludwig Wittgenstein, Rush Rhees, *Wittgenstein's Conversations with Rush Rhees 1939-1950*, Gabriel Citron (ed.), *Mind*, vol. 124, 493. January 2015 doi:10.1093/mind/fzu200 [WCRR], p. 36.

⁴²¹ ‘*Multifacetado*’ – em alemão no original.

⁴²² WCRR, p. 36.

⁴²³ No “Prólogo” das IF, I.

⁴²⁴ Carta de Rush Rhees de 19 de Novembro de 1967 a Maurice O’Conner Drury: The Rush Rhees Collection, at the Richard Burton Archives, University of Swansea, UNI/SU/PC/1/13/1, *apud* WCRR, p. 39, nota 103.

coisas podem passar-se, outras maneiras das coisas se poderem relacionar umas com as outras”⁴²⁵. Estas possibilidades serviam a Wittgenstein para mostrar que o papel que é atribuído, por exemplo, à ciência (e que a ciência ela própria considera desempenhar), pode não ser tão importante como julgamos. Bastaria, para nos darmos conta disto, mudarmos o contexto em que opera para ver como funciona então. Rhees sublinha que Wittgenstein voltava uma e outra vez à perspectiva de ver a “inquirição científica como ela apareceria noutros ambientes”⁴²⁶, por exemplo,

se não tivesse a importância que tem nas vidas de uma sociedade, que a engenharia lhe dá na nossa (...) [ou imaginava] a sociedade na qual não havia nada como a nossa ciência – especialmente, na qual não havia nada da ciência como uma instituição – etc. Ao escrever sobre matemática, inventava sistemas de números diferentes (...) e apontava circunstâncias nas quais seria mais natural usar um tal sistema para contar do que o nosso sistema de números naturais. Quando vês os números cardinais no cenário – ou rodeados – destas outras possibilidades, então podes deixar de sentir que o nosso sistema de números cardinais é de alguma maneira fundamental.⁴²⁷

Outra coisa que interessava Wittgenstein era mostrar “circunstâncias nas quais as pessoas poderiam desistir de ‘procurar pela causa’ porque era sem sentido [*pointless*]”⁴²⁸ – Rhees elucida assim um aspecto já referido neste estudo e que concerne aos esforços de Wittgenstein no sentido de abolir a explicação causal como única possível, na medida em que nos cega para quaisquer outros meios de compreensão que não se baseiem em contar, medir e traçar uma linha entre dois acontecimentos que estabelecesse como um com certeza conduziu ao outro.

‘Facultar uma maneira diferente de olhar para isto’ – isto é constantemente o trabalho da filosofia. Por esta razão podemos falar da filosofia como contemplativa. E isto não é nada como o trabalho da ciência.

‘Não, isto não tem de ser assim. Mas é assim que é.’

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ *Ibid.*

Considerar possibilidades diferentes pode ajudar-te a ver como é; enquanto que a procura de explicações e causas podem impedir-te de procurar’.⁴²⁹

“Mas é assim que é”, é a tendência redutora a falar no seu ater-se ao objectivo de explicar o que nos rodeia e as nossas acções de acordo com o modelo científico. Por outro lado, Wittgenstein tem em vista ver as coisas de ângulos diferentes de maneira a conseguir clareza e nitidez, como pudemos já descortinar.

A citação que escolhemos para epígrafe desta secção, diz respeito ao efeito da hegemonia do modelo explicativo da ciência: “[a]s nossas crianças aprendem logo na escola que a água *consiste* de gases de hidrogénio & oxigénio, ou açúcar e carbono, hidrogénio & oxigénio. Quem não compreende isto é estúpido. As perguntas mais importantes são encobertas.” A ciência tende a impor a sua perspectiva e o que Wittgenstein aqui identifica prende-se com isso. Outras formas de conhecimento são desconsideradas de maneira que, saber outras coisas pode não ser visto como importante, mas se não se sabem as coisas básicas da ciência é-se logo tido por estúpido. Wittgenstein combate esta maneira de pensar na sua filosofia, que valoriza o que pode aprender-se com a arte e os artistas, com a poesia e com a música. Veremos isto melhor. Cabe-nos agora esclarecer algo que, a nosso ver, constitui um dos traços em que a filosofia, como a entende Wittgenstein, se afasta de uma investigação científica que, tendo em conta o relato de Rhees, Wittgenstein concebe como um saber preocupado em atingir um fim. Pelo contrário, considera que o seu próprio trabalho está marcado pela falta de propósito das suas investigações⁴³⁰:

É correcto dizer que as minhas investigações são caracterizadas por *uma espécie* de falta de propósito [*Zwecklosigkeit*]⁴³¹? – Não quero dizer que não possam servir para nada, mas que não são feitas declaradamente com vista a um fim. É isto um caso de ‘*l’art pou l’art*’? Não gostaria de dizer isso. Isso soa divertido & como se dissesse, ‘Eu faço isto porque é bonito’ ou coisa parecida. – Mas podia bem dizer: ‘Deve tudo ter um propósito?’ – ou: ‘Deve cada actividade ser feita com um propósito claro? E ela não está

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ A seguir ao que citámos mais acima na nota 408. Cf. a propósito a trad. de Nuno Venturinha de parte desta observação em, “Introdução”, in *Linguagem e Valor: Entre o ‘Tractatus’ e as ‘Investigações’*, p. 12.

⁴³¹ Curiosamente é a única vez que encontramos esta palavra no *Nachlaß* de Wittgenstein.

assim, – está ela <por isso> // <portanto> desvinculada do resto da vida?
Tem então poucas ou más consequências?’ // Mas porque tem tudo aquilo
que fazemos de ser feito com um propósito claro? E não está isso, – está isso
assim desvinculado de<, – está por isso sem ligações com> o resto da vida?
Tem então poucas consequências; ou más?’ // Ms 134 154-155 27.4.1947.⁴³²

Na parte inicial desta observação, Wittgenstein tinha caracterizado as investigações filosóficas como conceptuais, notando que o essencial da metafísica é que julga ser sobre coisas quando na verdade trata de conceitos – e que os problemas metafísicos, embora pareçam ser acerca das coisas, são afinal problemas conceptuais. É depois de dizer isto que considera a natureza das investigações conceptuais aproximando-as da “história natural dos conceitos humanos”, que é descritiva: “descreve, diríamos, plantas & animais.” Sublinha que, se as plantas tivessem já sido descritas pormenorizadamente antes e fosse agora possível ver as analogias nas suas estruturas, algo novo seria possível: “dar uma ordenação nova à descrição”, dizer, por exemplo, “não se compara esta parte com esta; mas com esta!”⁴³³, ou, “Vê isto assim!”⁴³⁴

Gostaríamos de sugerir que as dúvidas expressas por Wittgenstein⁴³⁵, relativas ao seu trabalho, que não é feito com um fim em vista, dúvidas que expressam a sua preocupação com

⁴³² *Ist es richtig, zu sagen, daß meine Untersuchungen durch eine Art Zwecklosigkeit charakterisiert sind? - Ich meine nicht, daß sie zu nichts dienen können, sondern daß sie nicht ausgesprochen im Hinblick auf einen Zweck angestellt werden. Ist das nun ein Fall von 'l'art pour l'art'? Das möchte ich nicht sagen. Dies klingt zu spielerisch, & als wollte man sagen 'Ich tue dies, weil es schön ist' oder dergleichen. - Wohl aber könnte ich sagen: 'Muß denn alles einen Zweck haben?' - oder: '-Muß denn jede Tätigkeit mit einem klaren Zweck angestellt werden? Und wird sie es nicht, - ist sie <deswegen> // <deshalb> mit dem übrigen des Lebens nicht verbunden? Hat sie darum keine Folgen, oder schlechte?' // Muß denn alles, was wir tun, mit einem klaren Zweck getan werden? Und wird es das nicht, - ist es dadurch unverbunden mit<, - ist es deswegen ohne Zusammenhang mit> dem Übrigen des Lebens? Hat es darum keine Folgen; oder schlechte?'*

⁴³³ Relembramos que Wittgenstein considera que Goethe “queria fazer algo assim” (cf. nota 408). A referência a Goethe – e bem assim ao que diz sobre uma investigação deste género não ter de necessariamente falar de evolução – será abordada mais tarde.

⁴³⁴ Note-se desde logo como estas sugestões, que visam mostrar a boa comparação e o bom ponto de vista, são do tipo em jogo numa investigação estética (como pudemos já delinear brevemente na secção *Questões conceptuais & estéticas*), o que reforça que a nossa ênfase no “&” entre “questões conceptuais & estéticas”, para mostrarmos que as duas palavras não se referem a duas inquirições distintas, é justificada.

⁴³⁵ Dúvidas que causam perplexidade se tivermos em conta que nas IF tinha estabelecido já o que dá valor às suas investigações. Veja-se a este respeito, por exemplo: “Uma analogia que foi incorporada nas formas da nossa linguagem, produz uma aparência enganadora, e isto perturba-nos: ‘Mas não é *assim!*’, dizemos nós. ‘Mas tem que *ser assim!*’” (IF, I, §112); “‘Mas é *assim* –’, volto eu sempre a dizer-me. Parece-me que se eu olhasse com *absoluto rigor* para este facto, se eu conseguisse pô-lo em foco, teria que captar a essência da coisa.” (IF, I, §113); “Donde provem a importância da nossa investigação, uma vez que ela parece destruir tudo o que é interessante, isto é, tudo o que é grande e importante? (Como todos os trabalhos de construção, que só deixam atrás de si algumas pedras e lixo)! Mas só destruímos castelos no ar, libertando o terreno da linguagem em que

a sua investigação estar ligada ao resto da vida, devem ser lidas com a ênfase no sítio certo: quando Wittgenstein pergunta pela última vez sobre o vínculo das investigações com o resto da vida, isso é logo depois de rephrasear a pergunta anterior – relativa precisamente ao facto da falta de propósito levar a uma tal avaliação (ou seja, pondo em causa que a falta de propósito claro seja razão suficiente para dizermos que uma investigação conceptual não se relacione com o resto da vida). Vejamos com atenção: “Tem então poucas ou más consequências?”⁴³⁶ // Mas porque tem tudo aquilo que fazemos de ser feito com um propósito claro? E não está isso, – está isso assim desvinculado de<, – está por isso sem ligações com> o resto da vida?”

Retomemos agora o que antes tínhamos começado a ver relativamente à epígrafe desta secção. Dissemos que Wittgenstein combate a valorização do conhecimento científico acima de todas as outras formas de conhecimento. A citação termina justamente a dizer que as questões mais importantes estão encobertas. A imaginação, baseada na atenção prévia, na história natural, propicia enfim maior clareza e nitidez: ao partir do observado para propor novas perspectivas e apresentações (nas quais se incluem, e.g., as experiências de

assentavam.” (IF, I, §118); “Os resultados da filosofia são a descoberta da simples falta de sentido e das bolhas feitas pelo intelecto ao chocar com as fronteiras da linguagem. Elas, as bolhas, levam-nos a reconhecer o valor daquela descoberta.” (A confrontação com versões anteriores destas observações em P, e com as observações que lhes são aí contíguas, pode ajudar-nos aqui. Por exemplo, quando Wittgenstein fala aí dos limites da linguagem – no sentido em que IF, I, §118 fala de fronteiras – diz: “Quando digo: aqui chegámos aos limites da linguagem, então sempre parece // soa // como resignação, no entanto, pelo contrário, principia a satisfação completa, uma vez que *nenhuma* pergunta permanece [*volle Befriedigung eintritt, da keine Frage übrig bleibt*].” P, 310) Citámos os §§112-113 pois eles ligam-se ao que temos estado a ver, à diferença entre a filosofia que é contemplativa e a ciência que não contempla outros modos de fazer as coisas ou de as ver, outras possibilidades. Além disso, é aí evidente a tendência de querermos fazer as coisas conformar-se aos modelos que lhes impomos – uma tendência que aprisiona o intelecto e que pode usufruir do exercício dos métodos filosóficos postos em prática por Wittgenstein. Os §§118-119 e a observação de P, por seu turno, mostram que o valor do trabalho não estaria em edificar novas construções, mas em libertar o intelecto e a linguagem para podermos continuar a pensar e a falar, libertos de imagens falsas que nos aprisionam (cf. a propósito, IF, I, §115: “Estávamos presos a uma *imagem*.”)

⁴³⁶ Estamos em crer que concernem às condições de recepção que imaginava caberem em lote ao livro projectado (condições às quais se refere no “Prólogo” de IF, I de 1945), nomeadamente às *Investigações Filosóficas*, que não chegaram a ser publicadas por si em vida – e que de algum modo correspondem a todo o *Nachlaß* pós-tractariano. Por outro lado, não podemos ignorar a questão mais imediata, que é a de saber se a descoberta de um método – como o que descreve na observação antes de falar da falta de propósito das suas investigações – pode conduzir ao que Wittgenstein detecta na ciência: à aplicação de um modelo que encobre os pormenores mais individuais por procurar nas coisas apenas o que nelas é passível de tal aplicação, por outras palavras, pode um método como o das suas investigações tornar-se uma técnica e desvincular-se da vida? Isso traria, com efeito, consequências indesejáveis. Contudo, as comparações que o método realiza partem precisamente da vida das palavras, das coisas que os humanos dizem – do que dizem com sentido, mas também do que dizem sem sentido, sendo que neste último caso, o método pode esclarecer-nos mediante uma chamada de atenção para uma má analogia; em simultâneo, ou, para fazer isso mesmo, a atenção prévia à vida das palavras é indispensável, pois de outro modo não poderia dar-se conta da confusão reconhecida (e relembramos ainda que cada confusão tem as suas peculiaridades e que o que ilude uma pessoa pode não ser o mesmo que ilude outra, pelo que também não poderíamos nestas circunstâncias falar de uma falta de ligação com o resto da vida; resta acrescentar que a substituição de uma “forma de expressão por outra” requer ainda a capacidade para imaginar uma possibilidade que ilumine a primeira e reconduza a atenção para o usos quotidianos com sentido).

pensamento), permite o acesso a outras questões que a primazia da ciência tende a encobrir⁴³⁷, truncando o espanto que o que está diante de nós poderia provocar, acordando-nos com isso de um certo sono cognitivo (para usarmos uma palavra tão na moda hoje em dia). Com efeito, ela está mais longe do trabalho dos cientistas do que da imaginação como ela se exerce, por exemplo, na poesia:

O emparelhar das aves é um idílio, não entediante como o são os nossos idílios; uma tempestade é uma ode áspera, sem falsidade ou retórica: um Verão, com a sua colheita semeada, colhida e armazenada, é uma música épica, subordinando quantas partes admiravelmente executadas. Por que não deveria a simetria e a verdade que as modulam, deslizar para os nossos espíritos, e participarmos nós da invenção da natureza?

Essa percepção, que se expressa por aquilo a que chamamos Imaginação, é uma maneira de ver muito elevada, que não vem pelo estudo, mas pelo intelecto estar onde e naquilo que vê, compartilhando o caminho ou o circuito das coisas através das formas, e tornando-as assim translúcidas para os outros. O caminho das coisas é silencioso. Será que elas vão aturar que um falador as acompanhe? Não vão aturar um espião; um amante, um poeta, é a transcendência da sua própria natureza, – a ele irão aturá-lo. A condição de uma verdadeira nomeação, de parte do poeta, é ele resignar-se à aura divina que respira através de formas, e acompanhá-la.

⁴³⁷ A importância da imaginação é abordada por Wittgenstein nas IF, I, de uma maneira que pode elucidar-nos aqui. Tal como Nuno Venturinha põe em evidência: “Isto é algo que encontramos problematizado de um modo mais geral na secção 395 das *Investigações*, que refere que ‘[e]xiste falta de clareza sobre que papel desempenha a *imaginabilidade* [*Vorstellbarkeit*] na nossa investigação’, acrescentando Wittgenstein: ‘Nomeadamente até que ponto ela salvaguarda o sentido de uma proposição.’ [...] O que está também em causa é a imaginação enquanto âncora do nosso acontecimento, algo que Wittgenstein clarifica na secção 397 ao escrever: ‘Em vez de “imaginabilidade”, pode-se igualmente dizer aqui: apresentatividade [*Darstellbarkeit*] num determinado meio da apresentação [*Mittel der Darstellung*]. [...]’”. “Introdução”, in *Linguagem e Valor: Entre o ‘Tractatus’ e as ‘Investigações’*, pp. 14-15. Wittgenstein acrescenta ainda: “E uma tal apresentação pode de facto apontar com segurança o caminho para um outro uso com sentido de uma frase. Por outro lado, uma imagem pode obstruir-nos e não servir para nada. [*Und von einer solchen Darstellung kann allerdings ein sicherer Weg zur weitem Verwendung führen. Andererseits kann sich uns ein Bild aufdrängen und gar nichts nützen.*]” (Aqui é preciso aprender a reconhecer as boas imagens – já anteriormente chamámos a atenção para a mais famosa de todas as que apresenta nas IF, I, a saber, a analogia entre jogo e linguagem que, de facto, permite desfazer a confusão de que às nossas palavras há-de corresponder um significado fixo e definitivo ou uma essência escondida. Diríamos que, na filosofia, tal como numa investigação estética, é preciso desenvolver capacidades próprias de um *connaissanceur* – a figura do apreciador que ajuíza e à qual nos referimos anteriormente, embora de modo breve.) O meio de apresentação faz parte ou é o pano de fundo que dá sentido e ilumina as possibilidades a imaginar e as imaginadas, de tal modo que auxilia a encontrar com segurança um novo caminho, quer dizer, um novo cenário ou atmosfera no qual uma frase faz sentido, o que se liga ao que Rush Rhees descreve na carta a Drury como um dos exercícios realizados por Wittgenstein, quando imaginava novas maneiras de fazer as coisas (por exemplo, na matemática).

É um segredo que qualquer homem espiritual aprende rapidamente, que além da energia do seu intelecto, usufruída e consciente, ele é capaz de uma nova energia (como a de um intelecto dobrado sobre si próprio) ao abandonar-se à natureza das coisas; que ao lado da privacidade do seu poder de homem individual, há um grande poder público do qual ele pode fruir ao destrancar as suas portas humanas, correndo todos os riscos, e aguentando o rolar e o circular das marés etéreas através dele: então ele é apanhado na vida do Universo, a sua fala é trovão, o seu pensamento é lei, e as suas palavras são universalmente inteligíveis como as plantas e animais.⁴³⁸

Embora, como diz Erich Heller, “Wittgenstein não tenha sido um poeta mas um filósofo”⁴³⁹, não podemos dizer que tenha desconhecido uma “disposição poética”⁴⁴⁰. Em primeiro lugar porque Wittgenstein considera saber o que é, ou melhor, acha mesmo que a conhece (“creio mesmo conhecê-la”⁴⁴¹): “é a disposição pela qual nos tornamos receptivos à natureza e na qual os pensamentos aparecem tão vivos como a natureza.”⁴⁴² Wittgenstein comenta no entanto que não está convencido de que aquilo que produza nessa disposição

⁴³⁸ Ralph Waldo Emerson, “The poet”, in *Essays*, Coradella Collegiate Bookshelf on CD, collegebookshelf.net, 2004, pp. 305-306. [*The pairing of the birds is an idyl, not tedious as our idyls are; a tempest is a rough ode, without falsehood or rant: a summer, with its harvest sown, reaped, and stored, is an epic song, subordinating how many admirably executed parts. Why should not the symmetry and truth that modulate these, glide into our spirits, and we participate the invention of nature? / This insight, which expresses itself by what is called Imagination, is a very high sort of seeing, which does not come by study, but by the intellect being where and what it sees, by sharing the path, or circuit of things through forms, and so making them translucent to others. The path of things is silent. Will they suffer a speaker to go with them? A spy they will not suffer; a lover, a poet, is the transcendence of their own nature, — him they will suffer. The condition of true naming, on the poet's part, is his resigning himself to the divine aura which breathes through forms, and accompanying that. / It is a secret which every intellectual man quickly learns, that, beyond the energy of his possessed and conscious intellect, he is capable of a new energy (as of an intellect doubled on itself), by abandonment to the nature of things; that, beside his privacy of power as an individual man, there is a great public power, on which he can draw, by unlocking, at all risks, his human doors, and suffering the ethereal tides to roll and circulate through him: then he is caught up into the life of the Universe, his speech is thunder, his thought is law, and his words are universally intelligible as the plants and animals.*]

[Uma nota a propósito de Emerson (apesar de não ser significativa para o assunto em mãos): Wittgenstein leu os *Ensaio*s durante a Primeira Guerra Mundial e anotou no seu diário que têm nele uma boa influência (cf. GT, 15.11.1914 – 3 dias depois aponta que está a ler Nietzsche, curiosamente, outro filósofo que muito estima Emerson; cf., e.g., eKGWB/NF-1881,12[68]: “Emerson. Nunca me senti em minha casa e tão em casa num livro – Não posso prezá-lo, é-me muito próximo.”)]

⁴³⁹ Erich Heller, “Wittgenstein and Nietzsche”, in *Portraits of Wittgenstein*, Volume 4, F. A. Flowers III (ed.), Thoemmes Press, Bristol, 1999, p. 175.

⁴⁴⁰ “poetischen Stimmung”, Ms 136 80a: 8.11.1948, VB, p. 75.

⁴⁴¹ “ich glaube sie selbst zu kennen.”, *ibid.*

⁴⁴² Seguimos a tradução de Maria Filomena Molder, in “O que é uma inclinação natural?”, p. 110.

“tenha realmente valor”. Este último ponto tem muito provavelmente a ver com a necessidade – anotada em vários momentos –, dos escritos, do trabalho, receberem uma luz de fora ou terem atrás de si o pano de fundo que os ilumina.⁴⁴³ Podemos conceber esta luz, por exemplo, como a da leitura que compreende e vê nos fragmentos uma imagem do mundo completa.

Wittgenstein não tem como objectivo privar quem o lê de encontrar o próprio caminho e de pensar por si próprio. Esse encontro despoleta-se graças ao reconhecimento das confusões e das concepções erróneas, e, aliado aos métodos esboçados nas observações pode enfim conduzir aos próprios pensamentos, mais claros, após a dissolução daquelas confusões – sentidas como problemas. Poderia dizer-se que os pensamentos de Wittgenstein são do género que propicia mais pensamentos. As palavras que Rui Chafes escreve acerca dos fragmentos de Novalis elucidam, ou, pelo menos uma pequena selecção das suas palavras elucidada, o que estamos a tentar aqui apurar em relação a Wittgenstein. Vejamos o que nos diz para fecharmos esta secção:

O Mundo é uma imagem do Homem, não da ciência. Será por isso que a ‘ciência natural’ de Novalis é pura poesia (fenomenologia poética?). O Autor chama-nos a atenção para a ‘luta entre poesia e não-poesia’, o que estabelece o carácter destes escritos: a linguagem de Novalis é como a floração (florescência, para ser mais exacto); as suas palavras são pólen (que é pó-de-floração, traduzindo à letra⁴⁴⁴). Espalhando fragmentos de ideias, fragmentos de pensamentos, instaura-se a possibilidade de eles florescerem *algures*.⁴⁴⁵

O mundo a que se acede nos fragmentos é a imagem do autor, poder-se-ia dizer se sustentássemos a nossa interpretação destas palavras com a já citada definição de estilo de Buffon. A ciência não dá uma imagem do homem, pois suprime oportunidades de expressão do estilo – o que se liga com o ideal de exactidão aí em jogo, que não atende a tudo o que deixa de lado por não contribuir para as condições de precisão que são as suas.

Podemos porventura aproximar a luta entre poesia e não poesia, da luta ou da tensão na escrita filosófica que se vincula à vida. Podemos adicionalmente conjecturar se

⁴⁴³ Cf. a este respeito, Maria Filomena Molder, “O que é uma inclinação natural?”, pp. 106-108 e p.110.

⁴⁴⁴ *Blütenstaub*.

⁴⁴⁵ Rui Chafes, “Prefácio”, in *Fragmentos de Novalis*, p. 10.

Wittgenstein estaria a pensar em algo como isto quando fala da disposição poética que julga conhecer. Ou quando diz que, na sua opinião, a filosofia deveria ou poderia ser *dichten*. Seria *dichten* apenas na medida em que conseguisse algo semelhante ao que os fragmentos de Novalis conseguem na sua qualidade de pó-de-floração, quando fazem brotar pressentimentos algures? Para já, gostaríamos de deixar a questão em aberto.

2. A “incompreensão da lógica da nossa linguagem” revisitada:

No sumário que escreve das notas que tirou das aulas de Wittgenstein entre 1930 e 1933, G. E. Moore⁴⁴⁶ conta que Wittgenstein dedicou uma longa sessão à estética. Embora tivesse começado por dizer, “Eu sempre quis dizer alguma coisa sobre a gramática de expressões éticas, ou, e.g. da palavra ‘Deus’.”⁴⁴⁷ Durante a sessão, segundo nos diz Moore, Wittgenstein teceu críticas às suposições “constantemente feitas por Frazer no seu *Ramo Dourado*.”⁴⁴⁸ Além disso, clarificou a diferença entre o que ele estava a fazer, e o que tradicionalmente chamamos filosofia, referindo-se então a uma mudança [*a kink*] de monta “no desenvolvimento do pensamento humano”, comparável ao que tinha acontecido quando a química emergiu da alquimia. Sendo assim, mais do que um estágio no desenvolvimento contínuo, tratava-se pois de uma “nova disciplina” [*a new subject*] com um novo método, capaz de formar filósofos capazes (“embora, claro, no passado tivesse havido ‘grandes’ filósofos”⁴⁴⁹). A possibilidade de treinar filósofos fazia, no entanto, da filosofia “uma questão de técnica”. Uma técnica muito difícil de adquirir, na medida em que requer um tipo de pensamento “muito diferente daquele que é requerido nas ciências”⁴⁵⁰ e ao qual não estavam habituados.

Moore conta ainda que Wittgenstein dizia que o importante era que “um método havia sido encontrado”⁴⁵¹. Porém, acrescenta Moore, ele não disse expressamente qual era, embora tenha dado “algumas pistas sobre a sua natureza”.⁴⁵² Pistas que mostravam que o método deveria conseguir “pôr em ordem as nossas noções sobre o que pode ser dito do mundo”, aspecto que esclareceu com a analogia de arrumar um quarto “onde se tem de mover um objecto várias vezes antes de o conseguir deixar mesmo arrumado”, graças à grande confusão em que todos se encontravam acerca das coisas que ele tinha de esclarecer. Essencial ao método que libertaria das confusões era seguir o instinto “que nos guia a fazer certas

⁴⁴⁶ MWL, pp. 46-114.

⁴⁴⁷ MWL, p. 103.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ MWL, p. 113.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² MWL, pp. 113-114.

perguntas, embora nem sequer compreendamos o que estas questões querem dizer”, pois, “fazê-las resulta de uma ‘vaga inquietação mental’ da nossa parte, como aquela que leva as crianças a perguntar ‘porquê’.” Quanto a esta inquietação, Wittgenstein terá dito que ela “só pode ser curada ‘ou mostrando que uma pergunta particular não é permitida, ou ‘respondendo-lhe’.”⁴⁵³ Outro aspecto fundamental do novo método era que este não visava ensinar nada de novo, pelo que Wittgenstein só lhes diria coisas triviais que todos saberiam já, sendo que o difícil seria obter uma sinopse dessas trivialidades, que deveriam ser em grande número sob pena do desconforto intelectual não cessar de outro modo. Moore acrescenta que Wittgenstein dizia que era enganador pensarem que o que queriam era uma análise⁴⁵⁴, uma vez que na ciência ‘analisar’ a água significa descobrir algum facto novo sobre ela, e.g., que é composta de oxigénio e hidrogénio, enquanto que na filosofia “nós sabemos desde o início todos os factos que precisamos de saber”. Finalmente, Moore conclui que imaginava que era neste aspecto que Wittgenstein pensava que a filosofia era semelhante à ética e à estética.”⁴⁵⁵

Gostaríamos de tomar o sumário de Moore como ponto de partida no capítulo que agora começamos: ele contém *in nuce* o que iremos desenvolver e que passa por clarificar o novo método da nova disciplina, mediante uma abordagem dos exercícios que lhe são inerentes, e por mostrar que estes apontam com efeito no sentido de uma semelhança inegável entre uma investigação filosófica e uma estética, na medida em que ambas são conceptuais. De modo a levar a cabo isto que aqui propomos, iremos tomar em mãos as seguintes questões:

- (a) Se um método novo foi encontrado e se há agora a possibilidade de treinar filósofos “capazes” por oposição aos “grandes” filósofos do passado, significa isso que a possibilidade da individualidade do filósofo se expressar, foi suprimida? Perdeu a filosofia o seu “halo”?⁴⁵⁶ A que se deve o novo método?

⁴⁵³ MWL, p. 114.

⁴⁵⁴ Porém, e correndo o risco de cair em repetição ao recordá-lo, como Wittgenstein declara em IF, I, §90 (observação à qual nos dedicámos já), há um tipo de análise – filosófica – que, ao invés de decompor à maneira da ciência, desmonta comparações para analisar a sua *ratio* e ver se de facto a analogia que sustêm é uma boa analogia, i.e., uma analogia que esclarece e não uma que obscureça o uso das nossas palavras. A diferença está em a ciência analisar com vista a descobrir novos factos sobre as coisas, enquanto que na filosofia, como Wittgenstein aqui sublinha: “nós sabemos desde o início todos os factos que precisamos de saber.”

⁴⁵⁵ MWL, p. 114.

⁴⁵⁶ Sobre a relação desta questão com a de Wittgenstein como “herdeiro” ou “destruidor” da tradição, veja-se Christiane Chauviré, “Wittgenstein en héritage. La philosophie des temps modernes”, *Philosophique*, 13 | 2010,

- (b) O que está em jogo nas críticas às suposições que Frazer constantemente assumia, que tenha levado Wittgenstein a incluí-las na discussão sobre estética?
- (c) Porque é que o novo método exige discussão e é tão difícil? Porque é que toda uma geração não está habituada ao tipo de pensamento que o seu exercício irá requerer? O novo método muda o estilo de pensamento?
- (d) Qual o exercício filosófico a que corresponde a analogia da arrumação do quarto? Em que sentido é a filosofia semelhante à estética? (E à ética?)

Principiemos pois a desenvolver o que acabamos de delinear.

A pergunta acerca da necessidade de um novo método, tem no título desta secção o início e parte da resposta que gostaríamos de suprir: a incompreensão da lógica da nossa linguagem, a que acrescentámos ‘revisitada’, pois, como pudemos mostrar neste estudo no momento em que nos dedicámos à leitura do *Tractatus*, os problemas filosóficos são vistos aí como o resultado de inquietações profundas que nascem de uma incompreensão da lógica da nossa linguagem. Na filosofia pós-TLP continuará ainda a ser assim, contudo, no âmbito da nova perspectiva sobre a linguagem, aquela incompreensão é reconfigurada. No *Tractatus*, a solução definitiva dos problemas consistia em mostrar que em rigor estes eram perguntas mal formuladas, graças àquela incompreensão, e que o que parecia sem solução, o enigma, não existe. Relembramos que, de acordo com o TLP, a lógica cuida de si própria, pelo que bastava o autor torná-la visível para depois se afastar, ou falar apenas se alguém tentasse dizer algo metafísico e, nessa circunstância, com o intuito de lhe mostrar que no que dizia falhava em dar significado a alguns sinais das suas proposições⁴⁵⁷. Uma vez que a lógica cuida de si

11-15. A autora coloca questões pertinentes, por exemplo, para pensar a inactualidade da filosofia de Wittgenstein e a possibilidade de reconduzir ou não o seu pensamento à história da filosofia. Pergunta a autora: “Wittgenstein, é ele ao mesmo tempo herdeiro e incendiário da filosofia? Podemos herdar sem danos? Podemos declarar-nos (...) sem antepassados? Um herdeiro, não é ele sempre um destruidor da sua herança? Um aluno, destruidor do seu mestre?” (*Ibid.*, p. 4.)

⁴⁵⁷ Cabe-nos voltar a sublinhar que a solução dos problemas da filosofia no TLP, era mesmo vista como definitiva pelo seu autor (como houve ocasião de mostrar na primeira parte deste estudo, tendo-nos na altura apoiado no que Wittgenstein declara no Prefácio). Vimos que a filosofia se instaurava então como exercício contemplativo – que virá depois a exercer-se de outra maneira, como também tentámos mostrar, desta feita já na segunda parte deste trabalho –, exercício esse que consistia numa visão compreensiva silenciosa do mundo. Contudo, a filosofia como actividade que faz frente a questões filosóficas, conheceu uma espécie de limite no TLP, uma vez que não lhe foi deixada nenhuma com que se haver. Anna Boncompagni apresenta uma interpretação interessante deste aspecto, dizendo que de algum modo, pese embora a possibilidade de “ver o mundo a direito” que é então alcançada, a filosofia é destruída no livro, ou melhor, auto-destrói-se. Passamos a citar a autora: “A partir do momento em que a nossa linguagem precisa de clarificação, a filosofia assume as

própria e que, além disso, a notação que permitiria de aí em diante detectar proposições *sinnlos* e *unsinnig* nos tinha sido dada no TLP, o que conduzia aos problemas filosóficos era assunto resolvido. Porém, no âmbito de uma nova compreensão da linguagem, o que anteriormente ajudava a resolver o assunto é agora motivo de grande perplexidade: a concepção de que a lógica espelha o mundo, e de que a linguagem com sentido e o pensamento estão numa relação de isomorfia interna com ele, é deixada para trás. O mundo vítreo do TLP, de significados linearmente unidos a palavras numa composição fixa, dá lugar ao dinamismo da nossa linguagem quotidiana e à sua múltipla variedade de usos das palavras. A incompreensão da lógica da nossa linguagem é de outra ordem e estará antes relacionada com a dificuldade em ver claramente o seu funcionamento. Prende-se, aliás, com dificuldades que resultam da tendência para ver a linguagem quando ela não está a funcionar (a ser utilizada), quando está parada, de maneira que a visão tractariana da linguagem configura um dos alvos do novo método.

Outro alvo do novo método diz respeito a uma tendência que já no *Tractatus* havia sido apontada por Wittgenstein, e que se consubstancia na nossa dependência da ciência para explicar tudo⁴⁵⁸, no facto de constituir para nós uma mitologia poderosa. Esta tendência

honras de nos indicar onde estão os problemas através de pseudo-proposições. Feito isto, mostrado o caminho, delimitado o impensável a partir do interior do pensável, a filosofia, por assim dizer, auto-destrói-se (...).” Anna Boncompagni, *Wittgenstein. Lo Sguardo e il limite*, Mimesis, Milão, 2011, p. 195. Na nossa opinião, ver a filosofia a auto-destruir-se no livro parece-nos uma imagem extrema – mesmo no âmbito do que é a posição da autora, que não deixa de sublinhar a possibilidade de “ver o mundo a direito”. Parece-nos quanto a isto que a imagem da auto-destruição da filosofia estica a imagem do limite até à imagem da destruição, ficando esta no seu lugar.

⁴⁵⁸ A propósito, e uma vez que a questão da ciência vs. filosofia nos ocupa aqui, devemos ainda recordar que a ciência no TLP – o seu domínio – era delimitada no livro pela actividade filosófica, que estabelecia o seu campo, na medida em que desenhava a fronteira do dizível (no interior da qual tínhamos a ciência como conjunto das proposições verdadeiras). Cremos que o anti-cientismo, se assim lhe podemos chamar (afinal de contas, não podemos esquecer a formação de Wittgenstein em engenharia e a influência de Hertz no TLP), que se pode depreender da leitura da filosofia de Wittgenstein, é relativo à primazia da ciência como modo de acesso privilegiado ao mundo. À ciência não é negado por completo o direito de cidadania, por outras palavras, à linguagem científica é ainda reconhecido um lugar na nossa linguagem – e é justamente o reconhecimento do lugar que ocupa que o pensamento de Wittgenstein contribui para esclarecer. Cf. a este respeito IF, I, §18: “Não te deixes perturbar pelo facto de as linguagens (2) e (8) consistirem apenas em ordens. Se queres dizer que, por esse motivo, não são completas, então pergunta-te se a nossa linguagem é completa; – Se o era antes da notação da química e de a notação do cálculo infinitesimal terem sido nela incorporadas, uma vez que estes são, por assim dizer, os subúrbios da nossa linguagem. (E com quantas casas e ruas é que uma cidade começa a ser uma cidade?) A nossa cidade pode ser vista como uma cidade antiga: um labirinto de travessas e largos, casas antigas e modernas e casas com construções de diversas épocas; tudo isto rodeado de uma multiplicidade de novos bairros periféricos com ruas regulares e as casas todas uniformizadas.” [As “linguagens (2) e (8) são: a “linguagem” para a qual a descrição de St. Agostinho [IF, I, §1] “é válida” – “uma linguagem primitiva completa” [IF, I, §2] que consiste num sistema de comunicação entre um pedreiro e o seu ajudante –, e a extensão dessa linguagem “mais primitiva que a nossa”, mediante a adição de novos elementos [IF, I, §8].] A ciência é um dos subúrbios e é a confusão relativa ao seu domínio na linguagem que urge desfazer: fazer ver que ela não é a linguagem de direito em toda a cidade, e que, com efeito, se encontra na periferia, i.e., nos novos

alimenta a ideia de causa como princípio explicativo (e arriscamos dizer que o inverso também se verifica). Vimos como para Wittgenstein, ter mostrado que a causalidade é uma superstição configurava um resultado fundamental do TLP: “tinha sentido o principiar de uma Nova Era”. Porém, a Era em que vive, o seu e o nosso tempo, está ainda sob a alçada da ideia de que a ciência corresponde a um estágio avançado do conhecimento, impulsionado pela crença na causalidade e pelo progresso, que é visado por todos e tido como um melhoramento. A filosofia de Wittgenstein opõe-se a estes ideais e visa destruir as crenças que edificam. É do seu trabalho destrutivo que iremos falar a seguir.

2.1. *Pathos* filosófico:

Disse uma vez, & talvez com razão: A cultura anterior irá tornar-se um monte de destroços & finalmente um monte de cinzas; mas não-de pairar espíritos acima das cinzas.

Ms 107 229: 10.-11.1.1930, VB, p. 5.

Se colocarmos a citação em epígrafe ao lado do que Moore relata das aulas de Wittgenstein, acerca do método e da possibilidade de treinar filósofos capazes, dificilmente esperaríamos que na mesma altura Wittgenstein pudesse ainda considerar que um afecto se expressasse mediante a actividade filosófica. Contudo, vejamos a seguinte observação:

[P]oderíamos dizer: não há tal coisa como o problema da filosofia, mas apenas problemas da filosofia, i.e., confusões linguísticas que eu posso esclarecer. A filosofia não é destruída pela observação que tira do seu trono [*von ihren Thronen absetzt*] as palavras ‘linguagem’, ‘sentido’, ‘mundo’, etc., antes, a própria observação é uma observação filosófica [*vielmehr ist die Bemerkung selbst eine philosophische Bemerkung*]. A palavra ‘filosofia’ também não é uma palavra metalógica [*das Wort ‘Philosophie’ ist kein metalogisches Wort*]. A filosofia recebe o seu *pathos* do *pathos* das proposições que destrói [*Die Philosophie bezieht ihr Pathos von dem Pathos der Sätze, welche sie zerstört*]. Derruba ídolos, e é a importância destes

bairros da cidade onde, apesar de tudo, deveria ser possível viver antes da sua construção. [A imagem da cidade antiga, cheia de vida, na qual há ruas, “um labirinto de largos e travessas”, casas de toda a espécie e de diferentes épocas, ilustra o dinamismo da vida da linguagem. É também um bom símile do que nos leva a perder-nos aí, e a desorientação, a sensação de não saber o caminho é, por sua vez, uma das imagens para a forma dos problemas filosóficos utilizada por Wittgenstein; cf. IF, I, §123.]

ídolos que lhe dá a sua importância [. *Sie stürzt Götzen und die Bedeutung dieser Götzen ist es, welche ihr die Bedeutung gibt*]. O único aspecto metalógico da filosofia é a crença naquelas coisas que expõe como não sendo metalógicas. Esta é a sua ligação com o metalógico. [*Das einzige Metalogische in der Philosophie ist der Glaube daran, was sie als nicht metalogisch entlarvt. Das ist ihre Verbindung mit dem Metalogischen.*]⁴⁵⁹

Os grandes filósofos do passado, tendo lidado com grandes problemas filosóficos, i.e., com confusões engrandecidas pela expressão da sua individualidade, pelo modo como esses problemas eram expressos por cada um e pela forma que cada um tomava nas várias filosofias, deixaram-nos grandes construções, os sistemas, imbuídos de *pathos* suficiente para fazer da sua demolição hoje um exercício que não seja frio e simplesmente intelectual, mas a oportunidade para a expressão de um *pathos* filosófico que é, diríamos, afectado pelo outro (incrustado nos sistemas). O que estamos a tentar dizer é que, embora a origem dos seus problemas esteja depositada, como para todos, nas formas da linguagem que podem lançar-nos na confusão, nos grandes filósofos do passado encontramos os problemas revestidos de um carácter singular, o que faz deles problemas cuja demolição é grandiosa. A destruição dos grandes problemas herdados poderia assim ser agora o veículo da expressão de um afecto. Porém, tendo em conta que não há palavras privilegiadas⁴⁶⁰, mais importantes que outras, nem um problema (como no TLP havia um problema cardinal) da filosofia, mas vários igualmente passíveis de se tornarem grandes para cada um de nós e, igualmente, em rigor, confusões e inquietações mascaradas de problemas, é duvidoso que o *pathos* filosófico que se exerce na destruição e a que Wittgenstein se refere na citação acima fosse só do género que descrevemos antes. Pelo contrário. E é precisamente a revelação de que a importância dos ídolos a derrubar apenas se faz sentir verdadeiramente no esforço da actividade que os “tira do trono” (ou que as tira: palavras como “‘sentido’, ‘linguagem’, ‘mundo’, etc.”, que

⁴⁵⁹ Ludwig Wittgenstein, Friedrich Waismann, *The Voices of Wittgenstein: the Vienna Circle*, Gordon Baker (transcrição, ed., intro.), Gordon Baker, Michael Mackert, John Connoli, Vasilis Politis (trad.), Ed. bilíngue alemão-inglês, Routledge, London & New York, 2003 [WVC], pp. 122-124.

[WVC são registos das conversas de Wittgenstein com Waismann, de 1929 a 1932 (sem datas precisas: cf. Gordon Baker, “Preface”, in WVC, p. xvi).]

⁴⁶⁰ Cf. a seguinte observação: “Em filosofia, as palavras ‘sentido’, ‘linguagem’, ‘mundo’, etc., aparecem uma e outra vez. Ora, é muito importante perguntar: estamos aqui a lidar com palavras excepcionais que, num certo sentido, ficam acima ou abaixo de outras palavras? É a palavra ‘linguagem’ uma palavra metalógica? De maneira nenhuma. As palavras ‘linguagem’, ‘sentido’, etc., se são geralmente usadas correctamente por nós, são novamente apenas palavras como as palavras mesa, cadeira, e janela. Não são de maneira nenhuma palavras privilegiadas.” WVC, pp. 120-122.

“aparecem uma e outra vez” na filosofia), que nos mostra isso mesmo, daí que Wittgenstein diga que “[a] filosofia recebe o seu *pathos* do *pathos* das proposições que destrói. Derruba ídolos, e é a importância destes ídolos que lhe dá a sua importância.” A importância de libertar “o terreno da linguagem” em que “assentavam os castelos de ar”, como dirá nas *Investigações Filosóficas*⁴⁶¹, porque, com efeito, é na nossa linguagem, como havíamos visto ainda na primeira parte deste estudo, que os ídolos, as imagens que nos enfeitiçam, têm a sua casa, e embora possam ser convidados de honra dos grandes sistemas, é-lhes, poderíamos dizer, apenas natural, voltarem a casa outra vez.

Estamos aqui a apoiar-nos no texto mais recente que é justamente o das IF, I. No que diz respeito a pesar a possibilidade do *pathos* filosófico se exercer mediante a destruição das grandes construções do passado, se juntarmos ao texto acima, i.e., se juntarmos ao sumário de Moore da longa discussão sobre estética, as notas de John King e de Desmond Lee⁴⁶² que abrem os registos das aulas de Wittgenstein do semestre Michaelmas de 1930, não podemos deixar de notar o que Wittgenstein aí diz sobre o facto de que, uma vez encontrado um método, “as oportunidades para a expressão da personalidade” vêm-se restringidas, sobretudo, como sublinha, na “nossa época”. Vejamos a seguinte passagem:

O halo [*nimbus*] da filosofia perdeu-se. Pois agora temos um método de fazer filosofia e podemos falar de filósofos *capazes*. (...) Mas uma vez tendo sido encontrado um método, as oportunidades para a expressão da personalidade são nessa medida restringidas. A tendência da nossa época é a de restringir tais oportunidades; isto é característico de uma cultura em declínio ou sem cultura. Um grande homem não precisa ser menor em tais períodos, mas a filosofia está agora a ser reduzida a uma questão de técnica e o halo do filósofo está a desaparecer. (...) O que estamos de facto a fazer é arrumar as nossas noções, para tornar claro o que *pode* ser dito do mundo. Estamos numa confusão sobre o que pode ser dito, e estamos a tentar esclarecer a confusão. A actividade de esclarecer é a filosofia: iremos pois seguir este instinto para clarificar, e deixar de lado a nossa questão inicial, O

⁴⁶¹ Numa observação que pudemos já citar: IF, I, §113.

⁴⁶² WLC.

que é a filosofia? (...) A voz do instinto está sempre certa *de alguma maneira*, mas tem ainda de aprender a expressar-se exactamente.⁴⁶³

Devemos contraponetizar estas afirmações com o que Wittgenstein diz em *Philosophie*: para ele, ao contrário do que sentiam os grandes filósofos do passado para os quais havia problemas “essenciais, grandes e universais”, não há problemas do intelecto que sejam mais fundamentais por oposição a problemas menos importantes. “[N]ão existe tal coisa como um problema *grande* e essencial no sentido intelectual” (cf. P, p. 301). Por outras palavras, os problemas apenas são grandes e essenciais – não intelectualmente –, para aquele que se debate com eles, i.e., apenas para aquele que se encontra preso a uma confusão sem conseguir torná-la inócua, deixando-a cair.

No que se refere ao *pathos* destrutivo hesitamos entre as duas posições que expusemos e talvez não haja aqui forma de escapar à indecisão. Talvez possamos quanto a isto olhar para o caso do próprio Wittgenstein, cuja actividade filosófica de facto *recebe o seu pathos do pathos das proposições que destrói*, sejam elas proposições herdadas dos grandes sistemas, sejam as suas próprias no TLP, ou outras confusões a que tenha de fazer frente. (Isso é muito claro nos seus escritos, se não estivermos reféns de uma leitura ‘externalista’.) A este respeito, devemos ter em conta que os movimentos de pensamento de Wittgenstein, especialmente no início dos anos 30⁴⁶⁴, traduzem uma profunda mudança de quem procura novos caminhos e experimenta ângulos diferentes, e maneiras diferentes de encarar o seu método novo e o seu significado para a filosofia. No fundo, também por este motivo não devemos inferir que as suas observações acerca do método e da filosofia sejam metalógicas, leia-se, metafilosóficas (inclusive as observações de P, a que nos dedicaremos a seguir). Wittgenstein adverte-nos disto em WVC e, em acordo com o que aí diz, em WLC deixa mesmo de lado a questão, ‘O que é a filosofia?’, optando antes por se orientar pelo instinto para clarificar que está a aprender a “expressar-se exactamente”, por outras palavras, deixa de lado a tentativa de dar resposta àquela pergunta mediante uma definição, preferindo em vez disso exercitar-se filosoficamente e esclarecer aquilo que pode ser dito.

⁴⁶³ WLC, pp. 21-22. Mais à frente, na mesma aula, continua: “Na ciência podem comparar o que estão a fazer com, digamos, construir uma casa. Primeiro devem lançar uma fundação firme; uma vez lançada não deve ser novamente tocada ou movida. Na filosofia não estamos a lançar fundações, mas a arrumar um quarto, e no processo temos de tocar tudo uma dúzia de vezes. / A única maneira de fazer filosofia é fazer tudo duas vezes.” WLC, p. 24.

⁴⁶⁴ Dizemos ‘especialmente’, pois na verdade Wittgenstein não firmava pé numa determinada posição mantendo-a sem se questionar acerca do seu sentido.

O novo método, na medida em que visa “pôr em ordem as nossas noções sobre o que pode ser dito do mundo”, poderá vir a ser o exercício que configure um novo ponto de vista que leve à justa valorização das várias expressões humanas, por exemplo, da arte e dos artistas, dos poetas e dos músicos com quem Wittgenstein considerava que os seus contemporâneos poderiam aprender alguma coisa, i.e., se lhes ocorresse que também com eles há o que aprender. Isso requereria uma primeira confrontação com os limites do progresso científico, sobre os quais já reflectimos mas que teremos de considerar ainda outra vez. Contudo, antes de voltarmos a esse tema com vista a esclarecer que onde a ciência falha como modelo ou exemplo para o novo método filosófico, temos a investigação estética como boa matriz para o mesmo, devemos procurar ver quais as dificuldades a que o filósofo tem de fazer frente. Essas dificuldades surgem em parte devido à “mitologia nas formas da nossa linguagem”. Wittgenstein adoptou esta expressão nos seus escritos, tendo-a tomado de Paul Ernst como fez com a expressão “incompreensão da lógica da nossa linguagem”. A expressão sobre a mitologia é de bom auxílio no âmbito da averiguação acerca do tipo de problemas que a filosofia esclarece, pois ela diz respeito ao que na linguagem nos pode fazer cair em confusões.

2.2. A “mitologia nas formas da nossa linguagem”:

Wittgenstein refere-se à “mitologia nas formas da nossa linguagem” no capítulo intitulado “Filosofia” (P) do seu *Big Typescript*, na mesma parte em que se refere a Frazer. Irá recuperá-la nas *Observações Sobre o “Ramo Dourado”*, nas quais critica o antropólogo por este se dedicar a um exercício explicativo que não faz justiça aos rituais dos quais fala⁴⁶⁵. Outro momento, a nosso ver, importante, no qual Wittgenstein se refere a Ernst e a esta expressão em particular, é antes da observação final da entrada de 8.11.1930 do Ms 109, que transcrevemos mais acima e que corresponde ao que foi publicado como prefácio de PR. Aí, Wittgenstein fala da filosofia como a actividade que “limpa” o pensamento de uma “mitologia enganadora”, e acrescenta entre parêntesis: “prefácio de Paul Ernst aos Contos dos Irmãos Grimm”⁴⁶⁶. Quando anteriormente nos referimos a isto, tendo-nos na altura comprometido a voltar a esta afirmação, notámos como ela está, de algum modo, como abertura para o fecho

⁴⁶⁵ Cf. a propósito o início da secção *Wittgenstein contra Frazer*.

⁴⁶⁶ *Mann könnte sagen die Philosophie reinige das Denken von einer irreführenden Mythologie (Paul Ernst Vorwort zu den Grimmschen Märchen) Ms 109, p. 210, 8.11.1930.*

do prefácio de PR, o qual termina com a declaração de que o livro apenas estará livre de ingredientes como a vaidade, na medida em que o seu autor está deles “limpo”.⁴⁶⁷

As observações de P que agora iremos tomar em mãos põem igualmente em evidência que a filosofia e a composição filosófica (a escrita que de certa maneira comanda o pensamento⁴⁶⁸ e que coincide com ele em autenticidade, em ficar “limpo”), não são um trabalho simplesmente intelectual, mas correspondem na verdade a um esforço da vontade que deve superar resistências de maneira a poder ver-se livre de uma “mitologia enganadora”. A primeira parte do capítulo P intitula-se justamente: “Dificuldade da filosofia não a dificuldade das ciências, mas a dificuldade de uma mudança de atitude [*einer Umstellung*]. Resistências da vontade devem ser superadas [*Widerstände des Willens sind zu überwinden*].”⁴⁶⁹

Como tenho dito muitas vezes, a filosofia não me leva a nenhuma renúncia, pois eu não me abstenho de falar, abandono antes uma certa combinação de palavras como sendo sem sentido. Contudo noutro sentido a filosofia requer mesmo uma resignação, mas do sentimento, não do intelecto. E talvez isso seja o que a torna tão difícil para muitos. Pode ser

⁴⁶⁷ Isto aponta para uma ligação interessante entre Ernst e a mitologia nas formas da nossa linguagem, por um lado, e a filosofia como “trabalho sobre si próprio”, por outro. Cf. sobre esta ligação: Stefan Majetschack, “Philosophie als Arbeit an sich selbst. Wittgenstein, Nietzsche und Paul Ernst”, in *Wittgensteins 'große Maschinenschrift'. Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins*, Stefan Majetschack (ed.), Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006, pp. 61-78 (sobretudo p. 65 e pp. 77-78). Majetschack acrescenta um terceiro elemento a esta ligação: o autor considera que as expressões nietzschianas (sobretudo a expressão ‘derrubar ídolos’) que Wittgenstein utiliza em P (e sobre as quais pudemos já debruçar-nos na secção *Nietzsche, Wittgenstein e a destruição de ídolos*), servem ao filósofo para mostrar o mesmo que o uso da expressão de Ernst (“mitologia nas formas da nossa linguagem”) ajuda a esclarecer, nomeadamente que o trabalho em filosofia enquanto trabalho sobre si próprio, passa por nos livrarmos dos ideais – assentes na mitologia – derrubando-os. A nosso ver, o texto de Majetschack, que subscrevemos no essencial mas que consideramos poderia ter levado mais longe a sugestão que faz, falha em alargar a sua interpretação da observação de Wittgenstein no sentido de mostrar que os ideais, construídos a partir da mitologia da nossa linguagem, fazem perdurar o que de enganador existe nas suas formas, devendo pois ser derrubados porque impedem o exercício livre, próprio de um espírito não-sistemático, de olhar para as coisas procurando vê-las sem lhes impôr expectativas idealistas, por outras palavras, sendo justos com elas (relembramos a propósito o que Nietzsche diz dos sistemáticos: “Eu desconfio de todos os sistemáticos e evito-os. A vontade de sistema é uma falta de justiça.” eKGWB/GD-Sprüche-26). Citamos mais abaixo a observação de Wittgenstein, na versão de P, na qual tece a comparação referida (entre o trabalho em filosofia e o trabalho em arquitectura). Com efeito, ela mostra que o trabalho na nossa própria concepção e na maneira como vemos as coisas, está intimamente ligado a uma disciplina do olhar que se exerce mediante um esforço de não nivelar o que nos rodeia por um ideal ou uma concepção errónea acerca das coisas e de nós próprios – neste sentido, este exercício é ético-estético, a nosso ver; procura fazer justiça.

⁴⁶⁸ Cf. Ms 112 114: 27.10.1931, VB, p. 24: “Eu penso mesmo com a minha caneta pois muitas vezes a minha cabeça não sabe nada do que a minha mão está a escrever.”

⁴⁶⁹ P, p. 300.

difícil não usar uma expressão tal como é difícil conter lágrimas ou uma explosão de raiva. (...)

O trabalho na filosofia é – tal como o trabalho *em* arquitectura em muitos aspectos – propriamente um trabalho sobre si próprio. Sobre a sua própria concepção. Sobre o modo como vemos as coisas. (E o que esperamos delas).⁴⁷⁰

Na filosofia o que está em jogo não é só a proeza intelectual, mas o temperamento do filósofo, a sua preferência por “certas imagens”, que podem interpor-se entre si e o que o rodeia, e que o fazem ver o mundo todo de acordo com concepções das quais não quer abdicar. A remoção desse filtro, o reconhecimento do carácter confuso da “combinação de palavras” sem sentido, exige um esforço anímico, uma resignação do sentimento que não deve abandonar o intelecto às suas forças (uma vez que não está no seu poder ultrapassar este tipo de obstáculo). A dificuldade da filosofia não tem a ver com uma obtenção de conhecimento confinada ao domínio intelectual, na medida em que implica e exige uma mudança de atitude, uma superação das resistências da vontade. Aquilo de que se abdica com essa superação, o que nas *Investigações* Wittgenstein irá apelidar de “ideal no nosso pensamento”, configura o nosso elemento vital: a nossa vida e as coisas que dela fazem parte existem no seu interior, “o exterior não existe; no exterior falta o ar vital (*Lebensluft*)”⁴⁷¹. Por isso a dificuldade é tão grande, porque o trabalho em filosofia, como o trabalho em arquitectura⁴⁷², é em rigor um trabalho sobre nós próprios, na nossa concepção e na nossa

⁴⁷⁰ P, p. 300.

⁴⁷¹ IF, I, §113. Trad. modificada. [*Es gibt gar kein Draußen; draußen fehlt die Lebensluft.*] Logo a seguir, Wittgenstein compara o ideal no nosso pensamento a um par de óculos no nariz através dos quais vemos tudo sem nunca nos ocorrer tirá-los.

⁴⁷² As observações que podem auxiliar-nos a compreender a comparação da filosofia como trabalho sobre si próprio, ao trabalho em arquitectura, encontram-se dispersas ao longo de vários anos. Fazem parte do conjunto seleccionado por von Wright – das VB – para o qual voltamos a nossa atenção brevemente de maneira a clarificar a analogia proposta por Wittgenstein. A observação que nos interessa destacar para o que temos em vista é aquela em que Wittgenstein fala da diferença, “nos dias de hoje”, entre o bom e o mau arquitecto e de como o mau dá vazão a todas as tentações e o bom lhes resiste (cf. Ms 107 229: 10.11.1.1930, VB, p. 5). G. H. von Wright põe esta observação ao lado da que citámos em epígrafe na secção anterior, e nós gostaríamos de a ler ao lado de ainda outro texto, a saber, do “Rascunho para prefácio” de 1930 (Ms 109 204: 6-7.11.1930). Estamos assim em condições de apreender que, num tempo que se caracteriza pela edificação de estruturas cada vez mais complicadas, no que se revela como uma profusão de gestos sem unidade, não existem as mesmas oportunidades que há no tempo de uma grande cultura, “que é como uma organização que dá a cada membro o seu lugar, no qual pode trabalhar no espírito do todo”. Por outras palavras, não existe o que permitiria ao arquitecto usar as suas forças individuais para contribuir para aquele “todo”. Pelo contrário. Para conseguir por si próprio expressar algo que possa durar – quer dizer, para conseguir expressar ainda alguma coisa que valha a pena erigir, deve resistir ao impulso construtivo, típico da época, e de facto apenas dar vazão a um gesto significativo, pois, como Wittgenstein dirá mais tarde, “a arquitectura glorifica alguma coisa”, “glorifica o seu

visão do mundo, que regula, por seu lado, o que esperamos das coisas; que elas se ajustem ao nosso ideal deve ser ultrapassado como exigência (mas para isso temos de nos tornar capazes de criar ar no exterior).

A dificuldade tem a ver, como começámos por notar, com o temperamento filosófico que tende a exagerar e a procurar em todo o lado o que confirma os seus conceitos⁴⁷³. Na medida em que estes não estiverem em ordem e o filósofo não conseguir reconhecer isso mesmo, a tarefa da filosofia – apenas “ser justo”; tudo o que há a fazer é “apontar e resolver as injustiças da filosofia” sem criar novos “credos”⁴⁷⁴ – é continuamente adiada.⁴⁷⁵ Por outro lado, a dificuldade reside na nossa própria linguagem, que nos leva a fazer das palavras ídolos para os quais depois tentamos encontrar um equivalente no mundo dos factos (porém, estes,

propósito” – e não pode haver arquitectura onde nada há para “imortalizar” (Ms 167 10v: ca. 1947-1948). Tomando agora como orientação estes aspectos relativos à filosofia e à arquitectura, partindo da sua semelhança e não esquecendo que num tempo em declínio as possibilidades para a expressão individual se encontram minimizadas e dificilmente recebem uma expressão significativa no âmbito do todo, gostaríamos de retomar o tema do afecto filosófico se encontrar também ele restringido na sua expressão – dado o ar dos tempos. Numa época de grande cultura ou de alta cultura, encontrar um novo método não levaria porventura à situação, diagnosticada por Wittgenstein nas aulas do início dos anos 30, da perda da aura do filósofo, por outras palavras, a perda da aura do filósofo e a possibilidade do *pathos* filosófico, não estão tão dependentes de se ter encontrado um método novo (com vista a diluir problemas – diluição essa que permite ainda exercer um afecto individual), como o estão do facto de que numa tal época [contemporânea de Wittgenstein], “os caracteres genuínos e fortes simplesmente afastam-se do campo das artes & na direcção de outras coisas” (Ms 109 204: 6.-7.11.1930, VB, p. 8) – o que a seu ver não justifica um “julgamento depreciativo de todo um segmento da humanidade” (*ibid.*) –, e “as forças individuais são gastas na oposição de forças” (*ibid.*, p. 9). O que estamos a tentar dizer é que o novo método, numa outra época, ou seria exercitado dando vazão ao *pathos* filosófico (que usufruiria do espírito do tempo), ou na medida em que o método visasse apenas destruir concepções erróneas e estas tivessem deixado de fazer sentir o seu apelo, seria, então, supérfluo, e o afecto que se expressa na destruição poderia fazer-se sentir antes na criação – por exemplo, na imaginação de novas possibilidades de sentido. Talvez por isto Wittgenstein não está seguro do facto de querer ver uma continuação do seu trabalho (a par de considerar que nunca poderia fundar uma escola), pois, se o seu trabalho não precisasse ser continuado isso quereria dizer que no futuro o seu método não faria falta (nem seria preciso uma escola em que se pudesse treinar o pensamento a pensar contra a corrente da “grande civilização europeia e americana em que todos nós nos encontramos”). [Cf. a propósito deste último aspecto: Ms 134 143: 13.-14.4.1947, VB, p. 70: “Não me é de todo claro que eu deseje a continuação do meu trabalho por outros, mais do que uma mudança na maneira de viver que tornasse todas estas questões supérfluas. (Por esta razão nunca poderia fundar uma escola.)”]

⁴⁷³ Cf. a propósito, WLC, p. 63: “Filosofar pode talvez significar resignação do temperamento, mas nunca do intelecto. / O fascínio da filosofia reside no paradoxo e no mistério.”

⁴⁷⁴ P, p. 308: “(A nossa única tarefa é ser justo. Quer dizer, tudo o que temos a fazer é apontar e resolver as injustiças da filosofia; não devemos criar novos partidos – e credos.) / (É difícil não exagerar na filosofia.) / (O filósofo exagera, grita na sua impotência enquanto não descobrir o núcleo da sua confusão.) O problema filosófico é uma consciência da desordem dos nossos conceitos e pode ser resolvido ao ordená-los.” [(*Unsere Aufgabe ist es nur, gerecht zu sein. D.h., wir haben nur die Ungerechtigkeiten der Philosophie aufzuzeigen und zu lösen, aber nicht neue Parteien – und Glaubensbekenntnisse – aufzustellen.*) / (*Es ist schwer, in der Philosophie nicht zu übertreiben.*) / (*Der Philosoph übertreibt, schreit gleichsam in seiner Ohnmacht, so lange er den Kern der Konfusion noch nicht entdeckt hat.*) / *Das philosophische Problem ist ein Bewußtsein der Unordnung in unsern Begriffen, und durch Ordnen derselben zu heben.*]

⁴⁷⁵ Irá voltar-se a isto. (À justiça).

vistos já sempre da óptica do ideal do nosso pensamento, ficam aquém das expectativas que lhes impomos):

Na nossa linguagem está depositada toda uma mitologia. [*In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt.*]

As formas primitivas da nossa linguagem: substantivo, adjectivo e verbo, mostram a imagem simples a que a linguagem procura tudo reduzir.” [*Die primitiven Formen unserer Sprache: Substantiv, Eigenschaftswort und Tätigkeitswort zeigen das einfache Bild, auf dessen Form sie alles zu bringen sucht.*]

Enquanto imaginarmos a alma como uma coisa, um corpo nas nossas cabeças, a hipótese não é perigosa. O perigo não está na imperfeição e rudeza dos nossos modelos, mas na sua falta de clareza (vagueza).

O perigo começa quando reparamos que o velho modelo é inadequado mas não o mudamos, antes, apenas o sublimamos [*sondern nur gleichsam sublimieren*]. Enquanto eu disser que o pensamento está na minha cabeça, está tudo em ordem; torna-se perigoso quando dizemos que o pensamento não está na minha cabeça mas na minha mente [*in meinem Geist*].⁴⁷⁶

A vagueza dos modelos e a sua imperfeição não é o que nos leva a sublimá-los, pois poderíamos em vez disso transformá-los noutros mais adequados para descrever o que fazemos. Contudo, a tendência para reduzir a nossa experiência a umas quantas formas simples enfeitiça-nos. Procuramos o mais sublime e mais distante da crueza dos velhos modos de dizer e nada parece servir-nos na nossa busca por definições que atinjam aquilo que pretendemos.⁴⁷⁷ Inerem a essa busca uma série de movimentos que ao transitarem de uma

⁴⁷⁶ P, pp. 317-318.

⁴⁷⁷ Por exemplo, do verbo pensar – que indica acção – extraímos o substantivo pensamento, ou o pensamento como adjectivo, como qualidade presente em todas as acções a que normalmente chamamos pensar. Passamos de uma forma simples à seguinte: transformamos o verbo em substantivo e ficamos com ‘o pensar’; imaginamos então que o que perpassa todas aquelas acções onde o pudemos encontrar, deve existir de forma singular, como um “ingrediente puro”, pois isso é o que explica que ele se possa encontrar diluído pela série das actividades que analisámos à sua procura. Imaginamos então que se há pensamentos aí, deve haver alguma coisa que é o pensar concentrado que os torna possíveis e que não tem nada das acções em que o encontrámos. Algo sublime para o qual já não queremos dizer que está na nossa cabeça, pois, deve haver algo igualmente sublime que o acolhe mantendo-o limpo de qualquer outro ingrediente, por exemplo, do sentir. Dizemos então que não está na nossa cabeça, mas na nossa mente. Eis que chegamos agora a uma coisa que também não nos satisfaz e isso porque não encontramos em lado nenhum nada que lhe corresponda verdadeiramente – quebrámos os vínculos que existiam e ficámos a braços com um problema de monta. O problema da mente e da consciência existirem por um lado, e, pelo outro, o mundo e o nosso corpo.

forma para outra, obliteram o uso dessas formas na vida da linguagem, e que têm como resultado um nó complicado de passos em falso. É por ter de desfazer este nó que a filosofia não é uma tarefa, nem fácil, nem simples de realizar:

Como é que a filosofia é uma estrutura tão complicada? (...) – A filosofia desenlaça os nós do nosso pensamento; por isso o seu resultado deve ser simples, mas a sua actividade é tão complicada como os nós que desata.

(Um *talento* para a filosofia *consiste* na *receptividade*: na capacidade para receber uma impressão forte e duradoura de um facto gramatical.) [(*Die Veranlagung zur Philosophie liegt in der Empfänglichkeit, von einer Tatsache der Grammatik einen starken und nachhaltigen Eindruck zu empfangen.*)]

Os seres humanos estão profundamente imbuídos dos problemas filosófico, i.e., confusões gramaticais [*Die Menschen sind tief in den philosophischen, d.i. grammatischen Konfusionen eingebettet*]. E libertá-los destas *pressupõe* extraí-los das associações imensamente diversas em que estão apanhados. Devemos, por assim dizer, reagrupar toda a sua linguagem. – Mas esta linguagem tornou-se no que se tornou, porque os seres humanos tinham a inclinação [*Neigung*] – e têm – para pensar *assim*. Por isso extraí-los dela apenas funciona com aqueles que vivem numa insatisfação instintiva [*instinktiven Unbefriedigung*] com a linguagem. Não com aqueles que seguindo todos os instintos, vivem no próprio rebanho que criou esta linguagem como a sua expressão *adequada*. P, p. 311-312.

Aqueles que não vivem numa constante e instintiva “rebelião”⁴⁷⁸ com o estado da linguagem, i.e., com a linguagem já complicada pela tendência para pensar de acordo com a rede “imensamente” diversificada de associações resultantes de confusões – estruturada a partir da mitologia da nossa linguagem –, não são bons candidatos ao trabalho de descomplicar os nós em que vivemos enlaçados. Se não formos capazes de uma receptividade para com os matizes da linguagem, para as diferenças ínfimas entre as suas formas múltiplas – i.e., se não possuímos aquela “capacidade para receber uma impressão forte e duradoura de um facto gramatical”, portanto, uma capacidade que cultiva a sensibilidade para identificar

⁴⁷⁸ Wittgenstein usa esta palavra, *Auflehnung*, numa outra versão da observação.

aquilo que podemos dizer com sentido com a nossa linguagem, que treina a nossa percepção para que vejamos com nitidez “onde a linguagem pára”⁴⁷⁹ e nós tendemos a continuar a avançar de qualquer modo, estamos perdidos para a clarificação que, apesar de muito difícil, conduz a resultados simples, quer dizer, novamente aos factos⁴⁸⁰ (e não a teses; poder-se-ia dizer, talvez, não só aos factos mas ao reconhecimento do que configura a sua possibilidade, àquilo com que todos concordaríamos se pudéssemos estabelecer como teses filosóficas⁴⁸¹).

A filosofia faz-se lentamente – Wittgenstein adverte-nos disso – pois tem de reagrupar toda a linguagem; tem de lavrar toda a linguagem [*Wir müssen die ganze Sprache durchpflügen*]⁴⁸². Além deste motivo para o seu trabalho demorado, uma outra necessidade

⁴⁷⁹ Cf. P, p. 312.

⁴⁸⁰ Veja-se o famoso exemplo de Wittgenstein (que formula em P – logo a seguir a dizer que, “Nós reconduzimos as palavras do seu uso metafísico, ao seu uso normal na linguagem” [*Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre normale Verwendung in der Sprache zurück*]): “(O homem que disse que não podemos entrar no mesmo rio duas vezes, disse algo falso; *podemos* entrar duas vezes no mesmo rio.) E este é o aspecto de todas as dificuldades filosóficas. As nossas respostas, quando são correctas, devem ser *comuns & triviais* [*gewöhnliche & triviale*]. Mas devemos olhar para elas no espírito certo, e depois isso não interessa. [*Aber man muß sie im richtigen Geist anschauen, dann macht das nichts.*]” Cf. a este respeito: David G. Stern, “Heraclitus’ and Wittgenstein’s River Images: Stepping Twice into the Same River”, in *The Monist, Heraclitus*, Volume 74, Issue 4, October 1991, pp. 579-604. (DOI: 10.5840/monist199174434), e Nuno Venturinha, “Wittgenstein on Heraclitus and Phenomenology”, in *Wittgenstein and Ancient Thought*, Wittgensteiniana 8, Ilse Somavilla, James M. Thompson (eds.), Berlim, Parerga, 2012, pp. 85-110.

⁴⁸¹ Estamos aqui a parafrasear as IF, I, §128: “Se se quisesse estabelecer *teses* em filosofia, nunca seria possível discuti-las porque todos estariam de acordo com elas.” – Esta afirmação faz-nos olhar para trás, para o TLP. Relembremos a primeira observação do livro: “O mundo é tudo o que é o caso”. Como discordar desta evidência? Quando nos dedicámos à leitura do TLP, referimo-nos à maneira como a adesão às suas primeiras observações (lógicas) de algum modo dava o tom à leitura do livro e nos predispunha para a clarificação da lógica da linguagem. O livro prima por começar com intuições acerca do mundo que dificilmente são objecto de dúvida, ou seja, prima por apresentar proposições que nos preparam para acompanharmos o seu autor na tarefa a realizar. No original alemão ainda mais do que quando traduzimos TLP I para português: veja-se a diferença entre ler a tradução que acabámos de citar e “Die Welt ist Alles, was der Fall ist.” Em alemão, se tomarmos o que está antes da vírgula como uma afirmação que é explicitada depois da vírgula, a dificuldade em discutir o que aí é dito é ainda maior: “O mundo é tudo.” Ficamos presos à evidência. Na filosofia posterior ao TLP não se estabelecem teses. Não imaginamos uma tal frase no seio das *Investigações*. É com efeito notável que sejam exemplos do próprio autor que fornecem as melhores comparações entre aquilo que a filosofia pode alcançar (em primeiro plano), e aquilo que nós julgávamos que ela poderia alcançar e que de facto alcançava no TLP (o pano de fundo) – resultados que, no final do livro, se não reconheçêssemos o seu carácter *unsinnig* eram transformados em incompreensão do seu autor. A compreensão alcançada passava por aceitar a indizibilidade daquela intuição acerca do mundo. Mais tarde, em DC, isso prender-se-á com a transformação em proposições daquilo que está assente para nós de maneira indubitável, ser apenas heurística (como Moyal-Sharrock nos auxiliou a perceber), quer dizer, o aspecto lógico-gramático das investigações filosóficas pós-TLP salvaguarda que podemos falar de tais coisas – por exemplo, numa conversa filosófica com vista a esclarecer diferenças subtis entre ‘saber uma coisa’ e ‘estar certo de’ (cf. e.g., DC, §406, e adicionalmente Danièle Moyal-Sharrock, “The Animal in Epistemology”, p. 4) –, mas lembra-nos que no nosso quotidiano isso que aceitamos não são teses filosóficas, mas faz parte da tecitura da nossa vida. É precisamente aquela tendência para sublimar determinados aspectos da nossa linguagem que, na sua vertigem, chega a rasgar a ganga de pressupostos tácitos (aos quais Wittgenstein chegou a fazer alusão em TLP 4.002) – nem racionais, nem irracionais – que fazem parte da vida humana.

⁴⁸² P, p. 316.

regula o tempo da filosofia, a saber, a de precaver os exageros a que o temperamento filosófico é dado: o salto das formas primitivas da nossa linguagem para a sua sublimação em formas depuradas, por exemplo, pode usufruir daquela capacidade para a receptividade e travar a inclinação impulsiva para, partindo da mitologia, chegar aos ídolos que esperamos encontrar de facto na linguagem⁴⁸³, daí o seu interesse no calmo discernir de factos linguísticos⁴⁸⁴.

Com efeito, é o seu interesse em averiguar factos linguísticos, em averiguar o que pode dizer-se com sentido, que nos dá o teor gramatical das suas investigações⁴⁸⁵.

⁴⁸³ Em acordo com o benefício de progredir lentamente, Wittgenstein usa a pontuação como forma de desacelerar os seus leitores (cf. a propósito: Ms 136 128b: 18.11.1948, VB, p. 77, e ainda Alois Pichler, “Wittgenstein’s Later Manuscripts: Some Remarks On Style and Writing”, pp. 245-246.)

⁴⁸⁴ P, p. 316: “Em vez de conjecturas e explicações turbulentas queremos a averiguação calma de factos linguísticos.” [*Statt der turbulenten Mutmaßungen und Erklärungen wollen wir die ruhige Feststellung sprachlicher Tatsachen.*]

⁴⁸⁵ Cf. a este respeito, Peter Hacker, “Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism”: DOI: 10.1111/j.1467-9205.2011.01460.x *Philosophical Investigations* 35:1 January 2012 ISSN 0190-0536, p. 4: “A investigação filosófica move-se no domínio da gramática; os problemas filosóficos são, na raiz, confusões gramaticais e são para ser resolvidos mediante a clarificação gramatical; a clarificação gramatical é para ser alcançada mediante a mobilização e ordenação de uma série de regras familiares (regras gramaticais) para o uso das palavras. O *Big Typescript* é o culminar provisório das tentativas de Wittgenstein, entre 1929 e 1933, para desenvolver a sua nova concepção (entre outras coisas) da gramática, confusão gramatical, problemas gramaticais, e proposições e observações gramaticais. Pois foi nos cadernos destes anos que desenvolveu a sua nova *Weltanschauung*.”

Subscrevemos o que o autor diz relativamente à gramática e à sua centralidade nos anos entre 1929 e 1933, não subscrevemos por completo, no entanto, a sua caracterização do BT como o escrito em que culminam os esforços de Wittgenstein para estabelecer uma nova metodologia para a filosofia, à medida que especifica a sua natureza (e que não é separável da nova concepção da linguagem que desenvolve após o TLP). Mas se interpretarmos este “culminar provisório” no sentido do BT ser um escrito que não podemos descurar, se quisermos entrar em contacto com a filosofia de Wittgenstein na sua descoberta de novos modos de se exercer, uma vez que é uma tentativa sustida e longa de fazer isso mesmo, devemos concordar com Hacker que ele é essencial, contudo, como textos da mesma época aos quais já fizemos referência mostram, há um manancial de fontes possíveis para acedermos ao pensamento de Wittgenstein nesta altura. Outro ponto importante sublinhado por Peter Hacker, diz respeito a muitas das observações que podemos ler no BT relativas à caracterização da filosofia que dá aí os seus primeiros passos, transitarem para as IF, I sem alterações de conteúdo de monta, embora outras, é preciso dizê-lo, venham a ser reformuladas e não apenas refinadas ou tornadas mais concisas – um destes últimos casos é o da observação na qual identifica uma *übersichtliche Darstellung* como fundamental para a clareza das investigações, como deveremos ainda mostrar. É neste ponto que não podemos acompanhar o autor. Por este motivo, devemos referir que a nossa subscrição ao que estabelece neste texto (no excerto citado na presente nota), não impede que continuemos a ser da opinião que a compreensão avançada por Hacker (em *Wittgenstein, Understanding and Meaning. Part I, Essays*) de uma *übersichtliche Darstellung* como tabulação rígida das regras gramaticais, no âmbito da sua visão inalterada deste exercício filosófico wittgensteiniano – à qual não aderimos por razões já explicitadas anteriormente na secção da Parte I, *A cor estimula o filosofar* – seja agora por nós apoiada (é certo que este não é o tema central do seu texto do qual retirámos a passagem acima; apesar da *übersichtliche Darstellung* não ser o seu foco aí e de não nos parecer tão inflexível na sua caracterização breve da mesma, nada do que aponta a esse respeito contraria a sua leitura anterior). Apesar deste ponto de desacordo com o autor, cabe-nos ressaltar mais um aspecto importante dos vários por si analisados no que toca à gramática e à filosofia no BT. O aspecto a que gostaríamos de nos reportar é algo a que o nosso estudo, nesta Parte II (nomeadamente na secção dedicada ao tema *Pathos* filosófico) fez já menção, mas que é adicionalmente elucidado por Hacker. Trata-se do carácter não-metalógico das palavras (carácter identificado

Partindo da constatação de que os problemas filosóficos são na verdade confusões resultantes de uma má compreensão da lógica da nossa linguagem, a qual se deve em parte à “mitologia depositada na nossa linguagem” e em parte à nossa tendência para lhe aderir cegamente (e fazer perguntas que se baseiam aí), Wittgenstein afirma que “[a] filosofia não se deposita em proposições, mas numa linguagem.” (P, p. 313.) Ora, vejamos esta declaração ao lado da que citamos a seguir e o carácter fundamental da gramática (não no sentido metalógico, mas no sentido em que a linguagem é o “seu próprio fundamento” e dispensa os nossos esforços cognitivos para a assentar em razões que a justifiquem) dispensa explicações adicionais (não deixaremos contudo de procurar ilustrar a sua natureza): “[a] importância da gramática é a importância da linguagem.” (P, p. 305.)

2.3. A natureza das investigações:

De acordo com o que anteriormente apurámos, em especial mediante o comentário aos §§89 e 90, o carácter gramático das investigações filosóficas de Wittgenstein nas IF, I, mostra-se na possibilidade de imaginar novas maneiras de expressar o que dizemos com sentido (partindo para tal da “história natural dos conceitos humanos”), que esclareçam ou providenciem um exemplo capaz de nos fazer ver o erro de uma combinação de palavras que nos confunde, abandonando-a ou deixando-a cair enquanto tal. Fazê-lo, aumenta o nosso

por Wittgenstein nas observações em que considera que não existem palavras privilegiadas – facto que considera que não lhes retira e não retira à filosofia o seu *pathos* que, como notámos, se exerce precisamente no destronar de palavras como ‘linguagem’, ‘sentido’, ‘filosofia’, etc., do seu pedestal e na destruição de proposições filosóficas). Hacker vê o carácter não-metalógico da seguinte forma: “Não há ligação semântica (que dê significado) [(*meaning endowing*)] entre a linguagem e a realidade ou uma ligação metalógica entre as proposições e os factos que as tornam verdadeiras.” Peter Hacker, *ibid.*, p. 6. Com efeito, a multiplicidade de usos das palavras que Wittgenstein nota em BT (cf., e.g., P, p. 304), não permite aquele tipo de ligação constante entre linguagem e realidade (do tipo inerente a uma visão essencialista da linguagem), sobretudo se atendermos ao facto de que o que estaria em jogo seria a linguagem ser *meaning endowing* – o que nos faria procurar pelo significado fixo (como causa) das coisas na realidade no lado da linguagem. Por fim, não deve deixar-se passar em branco o que autor diz no final do excerto que citámos, onde identifica a nova concepção de Wittgenstein com a sua nova *Weltanschauung*: isto, a nosso ver, é importante, pois mostra bem que método filosófico e visão do mundo não são passíveis de se destacar um do outro (contudo, deveríamos ver mais de perto o que muda na sua visão do mundo; estamos em crer que o influxo do novo método nessa nova maneira de contemplar o mundo – ou viceversa? –, se fez sentir na passagem de uma observação imóvel a uma dinâmica – pudemos já apontar isto anteriormente – que procura fazer justiça ao dinamismo e plasticidade da linguagem; apesar disto, tal como há coisas que transitam da anterior para a nascente perspectiva sobre a linguagem, também há aspectos que inerem à sua *Weltanschauung* que também procedem da sua vida filosófica como ela se expressou no TLP). Cf. a propósito: Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, pp. 352-353. Cf. adicionalmente, sobre uma *übersichtliche Darstellung* deixar de corresponder a uma tabulação das regras gramaticais: Mauro Luiz Engelmann, *Wittgenstein's Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method and the Anthropological View*, History of Analytical Philosophy, Michael Beaney (series ed.), Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK, 2013, pp. 169-170.

horizonte de contemplação do mundo, ao revelar possibilidades que não tínhamos imaginado antes. A investigação gramatical, na medida em que detecta onde ao falarmos demos o passo errado, investiga igualmente a falta de sentido, a *Sinnlosigkeit* em que desembocamos ao filosofar, por exemplo, quando estamos convencidos de que as respostas que nos satisfazem e nos trarão paz são algo nunca antes visto. Quer dizer, aquela falta de sentido não provém somente da adesão a uma combinação de palavras que nos leva a formular o problema filosófico com que nos debatemos, mas com a maneira como esperamos responder-lhe proceder de um estado de desorientação em relação à linguagem. Desconhecemos a geografia da linguagem, por isso “ensinar filosofia envolve a mesma dificuldade imensa que a instrução em geografia teria se um aluno trouxesse com ele um conjunto falso e falsamente simplificado de ideias sobre os cursos e *ligações* de rios e montanhas.” (P, p. 312.) Como será ainda necessário mostrar, a compreensão que pode ajudar-nos a ver com clareza consiste precisamente em ver ligações (e é mais próxima da compreensão de uma obra de arte do que parece à primeira vista), aspecto que elucida a natureza da compreensão a que a filosofia deve conduzir, e a sua pertença, não com novos factos, mas com os factos já conhecidos à partida e nas ligações entre estes, que dão a ver, por assim dizer, a geografia da linguagem de modo a podermos aprender a orientar-nos aí:

Qual é a natureza da nossa investigação? Investigo eu os casos que dou como exemplo quanto à sua probabilidade? Ou facticidade? Não, eu noto apenas o que é possível e por isso dou exemplos gramaticais.⁴⁸⁶

É por notar o que é possível mediante exemplos, que a investigação se caracteriza em primeiro lugar por consistir em descrever factos, de maneira que ela salienta a possibilidade de sentido que o uso da linguagem deixa perceber, i.e., se nos dedicarmos à sua observação. A boa descrição é aquela que consegue fazer-nos abdicar das expressões confusas e orientar a nossa tentativa de responder às dificuldades filosóficas numa nova direcção que se afasta da explicação e do princípio da causalidade, e orienta o nosso olhar para aquilo que pode com efeito ajudar-nos a compreender: o que está já diante de nós, a linguagem. É na atenção ao dado que é possível treinar as nossas capacidades de percepção e ver que casos são comparáveis de maneira a superar os obstáculos que pareciam inultrapassáveis.

⁴⁸⁶ *Welcher Art ist unsere Untersuchung? Untersuche ich die Fälle, die ich als Beispiele anführe, auf ihre Wahrscheinlichkeit? oder Tatsächlichkeit? Nein, ich führe nur an, was möglich ist, gebe also grammatische Beispiele.* P, p. 312.

A peculiar acalmia [*Beruhigung*] que sobrevém quando conseguimos pôr outros casos semelhantes ao lado daquele que julgávamos único, acontece uma e outra vez nas nossas investigações quando mostramos que uma palavra não tem só um significado (ou dois), mas é usada com cinco ou seis (*significados*) diferentes. P, p. 312.

Posto isto devemos voltar a algo que deixámos anteriormente por desenvolver quando notámos que as investigações não são realizadas com um fim em vista. Vimos então que Wittgenstein tinha chegado a este aspecto relativo ao seu trabalho, após ter clarificado que o seu método poderia chamar-se “história natural dos conceitos humanos”, e que a sua semelhança com a história natural em geral consistia na descrição como ferramenta para compreender (no caso da filosofia, a multiplicidade sem fim do que os homens dizem, por exemplo, o tipo de coisas que trazem à consciência ou de que se lembram com vista a ilustrar o significado das palavras – na história natural, a prodigiosa variedade de plantas e animais). Um dos benefícios do método descritivo é que ele conduz à re-ordenação dos nossos conceitos: uma vez que propicia o confronto com várias descrições, com vários usos das palavras em regiões diferentes da nossa linguagem, propiciando dessa maneira que se torne claro para nós que casos são próximos e quais são distantes (quais não nos deixam, e.g., construir a boa analogia para o uso particular que nos deixa perplexos por nos parecer único, e por isso, mais fundamental que outros⁴⁸⁷).

Cabe-nos porém precisar que no caso de Wittgenstein, falar da descrição como ferramenta é heurístico, quer dizer, é um modo de dizer, pois na verdade o acto descritivo é já um acto compreensivo (e requer que a nossa inteligência e sensibilidade se apliquem na observação). Por outro lado, recordemos a este respeito o que tínhamos já acima recuperado para a discussão, a saber, o que Wittgenstein diz sobre as suas investigações não terem propósito e não serem um meio para atingir um objectivo. A gramática, por exemplo, não é pragmática. Os exemplos gramaticais clarificam, não constroem teorias; a imaginação visa também apresentar e tornar nítido – não visa novas descobertas impulsionadas pelas hipóteses que põe. Por isso as hipóteses imaginadas não são para ser testadas através da experiência, mas são chamadas de atenção para a relação entre os factos. Funcionam como ligações que afinam o nosso olhar para uma conexão formal entre os conceitos: “um elo hipotético

⁴⁸⁷ Aspecto que pode conduzir-nos à tentativa de lhe dar um conteúdo também ele único e ilusoriamente mais fundamental (como vimos quando nos debruçámos sobre a tendência que leva à hipostasiação “dos velhos modelos” mediante a sublimação das formas da linguagem – que parecem sugerir-nos uma certa idealidade).

[*hypothetisches Zwischenglied*] deve (...) fazer nada mais do que chamar a nossa atenção para a semelhança [*Ähnlichkeit*], para a conexão dos factos [*den Zusammenhang der Tatsachen lenken*]. Tal como poderíamos ilustrar a relação interna [*interne Beziehung*] do círculo para a elipse ao gradualmente converter uma elipse num círculo; *mas não para argumentar que uma certa elipse de facto, historicamente, tenha surgido a partir de um círculo* (hipótese evolutiva), mas só para afinar os nossos olhos para uma conexão formal. [*aber nicht um zu behaupten, daß eine gewisse Ellipse tatsächlich, historisch, aus einem Kreis entstanden wäre (Entwicklungshypothese), sondern auch nur um unser Auge für einen formalen Zusammenhang zu schärfen.*]⁴⁸⁸

Posto isto devemos esclarecer aquilo que Wittgenstein diz sobre as “investigações filosóficas” ou “conceptuais”, quando observa que não têm necessariamente de falar de evolução e que aquilo que conseguem e providenciam, uma vez tendo sido realizadas descrições minuciosas dos “conceitos humanos”, é a boa comparação que substitui uma expressão errada e ilumina a inteligência. É novamente nas BFGB que encontramos a boa pedra-de-toque para o assunto em mãos: “[a] explicação histórica [*historisches Erklärung*], a explicação como uma hipótese de desenvolvimento é *apenas* uma maneira de reunir os dados – a sua sinopse [*nur eine Art der Zusammenfassung der Daten – ihrer Synopsis*]. É igualmente possível ver os dados na sua relação uns com os outros e abarcá-los numa imagem geral [*in ein allgemeines Bild zusammenzufassen*] sem os pôr sob a forma de uma hipótese acerca do seu desenvolvimento temporal.”⁴⁸⁹

A explicação histórica é apenas uma maneira de reunir os dados numa sinopse, quer dizer, não é a única maneira disponível de compreender o que nos rodeia, nem é necessariamente a que melhor nos serve, como veremos ser o caso com as práticas sobre as quais Frazer avança suposições sem conseguir uma apresentação fiel à sua profundidade e importância. Com efeito, obter uma imagem geral, uma sinopse dos dados que não seja histórica, escusa a temporalidade e bem assim a causalidade (a explicação que visa dizer como uma coisa surgiu de outra), e consegue apresentar os factos em relação uns com os outros sem lhes sobrepor uma explicação que os reduza. Ao invés, propicia uma visão

⁴⁸⁸ Ludwig Wittgenstein, “Bemerkungen Über Frazers *Golden Bough*”, in PO, pp. 118-155 [BFGB], p. 132. A seguir diz (trata-se do fim da observação citada): “Mas também posso ver a hipótese evolutiva como nada mais do que a roupagem de uma conexão formal.” [*Aber auch die Entwicklungshypothese kann ich als weiter nichts sehen, als eine Einkleidung eines formalen Zusammenhangs.*]

⁴⁸⁹ BFGB, p. 130.

compreensiva que justamente torna visíveis os elos de ligação entre os nossos modos de fazer as coisas e outros modos possíveis, passados ou presentes, congregados de acordo com as semelhanças e dissemelhanças que têm entre si e de maneira panorâmica. Por isso uma tal sinopse não consiste numa redução, mas numa justaposição, nomeadamente daquilo que sabemos numa imagem geral que remove incompreensões sem injustiças para com aquilo que reúne e que não minimiza. É no âmbito de uma tal sinopse de dados que a noção de “semelhanças de família” (*Familienähnlichkeiten*), ou “ares de família”, desempenha um papel importante, pois, dirige a nossa atenção para as parecenças e diferenças entre os usos das palavras⁴⁹⁰. Uma tal maneira de apresentar ou reunir os dados, ao fazer isso mesmo, ordena as nossas concepções e possibilita o encontro de uma imagem que nos satisfaz, de uma fisionomia que acalma a nossa perplexidade, e que é do género de encontrar uma “palavra que salva”, quer dizer, que acerta e que liberta da confusão e do erro (e a que nos dedicamos numa outra secção).

Mas dizíamos nós, tendo sustentado a nossa afirmação com o que Wittgenstein diz em BFGB⁴⁹¹, que a reunião de dados não tem necessariamente de tratar da evolução e que isso

⁴⁹⁰ Que têm uma fisionomia, i.e., os usos em vários contextos configuram uma imagem da sua coerência interna ou interior – que não é de carácter essencialista, mas é, com efeito, propiciada pela visão clara daquilo que temos diante de nós na linguagem; por outras palavras, a coerência interior a que nos referimos concerne, poder-se-ia dizer, ao interior que se verte no exterior em cada novo jogo de linguagem. Voltar-se-á a isto, às semelhanças de família e aos jogos de linguagem – contudo, podemos desde já deixar aqui um esclarecimento provisório do que a percepção das semelhanças de família permite perceber acerca dos usos das palavras. Com vista a conseguir isso mesmo, citamos a seguir um exemplo de Wittgenstein – que faz uso do símile da corda, que nas IF, I elucidada que não existe um traço comum a todos os jogos de linguagem que fosse a sua essência e nos permitisse defini-los, mas que existem entre eles “parecenças de família” (cf. IF, I, §67). Wittgenstein participou de pelo menos uma reunião de um grupo ao qual J. P. Stern pertencia. Na reunião a que assistiu (em Novembro de 1944), discutiram “conceitos como honra, valor, justiça e lealdade na *Iliada*. Um argumento confuso ia e vinha sobre como se relacionavam com noções contemporâneas e palavras como ‘relativismo decadente’ foram usadas” (J. P. Stern, in PPO, p. 363-364). Citamos a seguir as observações que Wittgenstein dirigiu ao grupo e que constituem o exemplo a que nos referíamos: “A nossa terminologia [(assim começava o argumento)] não é idêntica à de Homero, mas também não é inteiramente diferente dela. Certamente a linguagem de Homero é-nos duplamente estranha, em termos de tempo e lugar – a analogia de uma linguagem estranha pode bem ser literalmente correcta, e no entanto num certo sentido não é afinal correcta. Compreendemos o que Homero quer dizer quando fala do heroísmo de alguém como Aquiles e do luto de alguém como Príamo – não porque estes tenham a ver com ‘valores eternos’ ou o ‘eternamente humano’ [(como um dos que tinha falado tinha mantido)], mas porque estamos ligados ao mundo de Homero como por uma corda. Uma corda, no entanto, não é de uma só peça, mas de muitas fibras de cânhamo entrelaçadas, parcialmente justapostas, das quais nenhuma vai de uma ponta a outra (...). A força da corda – a nossa confiança de que compreendemos mesmo aqueles termos –, depende do alcançar e do atravessar do particular dos usos das palavras que se seguem sucessivamente; produzem aquilo que chamamos tradição. E o que é verdadeiro de palavras como ‘virtude’ e ‘heroísmo’ (...), mantém-se também para o que as pessoas em tempos diferentes chamaram ‘história’, ‘filosofia’, e outros parecidos. / [‘E a verdade? Perguntou Stern.’] / Porque haveria a gramática da palavra ‘verdade’ ser composta diferentemente (...) daquela das palavras que acabámos de mencionar?” PPO, p. 364.

⁴⁹¹ Mais precisamente da primeira parte das mesmas, redigidas em 1931 (cf. Rush Rhees, “Afterword”, in *Ludwig Wittgenstein, Bemerkungen über Frazers “Golden Bough”*, p. 21). (A segunda parte não terá sido redigida antes de 1936, tendo sido provavelmente escrita em 1948 ou depois [cf. *ibid.*].)

pode ter boas consequências, uma vez que não reconduz os dados a um modelo, imagem ou protótipo prévio (que exigisse ajustamentos ao nível daquilo que é descrito, salvaguardando-o desse modo, já que procura não pôr a coberto a multiplicidade de pormenores daquilo que se vê), antes providencia uma nova ordem que clarifica e põe em perspectiva. Relembramos que a citação em que Wittgenstein tece estas considerações metodológicas data de 1947. Contudo, já em 1931, como os excertos de BFGB ajudam a ilustrar, Wittgenstein não estava tão interessado numa perspectiva histórica que se debruçasse sobre a evolução, como estava interessado na possibilidade de realizar uma sinopse a-histórica. Aquela tem a desvantagem de cair em explicações que procuram traçar a origem de uma coisa noutra, truncando a nossa consideração da mesma na medida em que nos leva a dizer ‘isto é assim porque surgiu dali’, e a cessar com isso a nossa investigação por julgarmos que por vermos como algo pode ter surgido, o que vemos nos é dado de uma forma definitiva. Porém, fica por considerar toda a teia de conexões com outras coisas que podem justamente esclarecer o que nos interessa compreender, a saber, os conceitos. (Não quer isto dizer que aquele tipo de explicação, ao traçar a origem de uma coisa tenha em consideração os detalhes da coisa, do particular, pois, chega à origem mediante a aplicação de um modelo e quando conclui que uma coisa é como é porque surgiu de outra, em rigor explica a primeira nos termos da segunda. Por seu turno, as investigações que nos interessam não têm uma generalidade que obscureça o caso singular, pois não se ficam pela evolução de uma coisa particular. Pelo contrário. O particular é-nos aí dado na sua individualidade e na medida em que, enquanto centro de variação, sobressai como um rosto entre outros com traços igualmente próprios. A sua coerência interna não é posta em causa mas é tornada acessível graças à rede de parecenças e diferenças de que participa.)

Com efeito, a explicação histórica, na medida em que é sobre as coisas e não sobre conceitos, não é a melhor ferramenta se quisermos apreender o que uma sinopse dos dados que não tenha em vista a origem temporal, torna acessível, a saber, as ligações possíveis entre os usos das palavras – que podem bem provir de épocas diferentes mas que numa apresentação deste género estão lado a lado com os nossos usos (uns e outros iluminando-se mutuamente). De resto, uma tal sinopse não é definitiva como o tende a ser uma explicação histórica. Por não impor uma perspectiva, salvaguarda que possamos ver os dados reunidos ora sob um aspecto, que uma determinada comparação torna mais saliente, ora sob outro: não impõe um molde e deixa em aberto novas possibilidades de contemplação. Por ser uma imagem geral que abarca sem encobrir os aspectos particulares, um determinado aspecto pode

sempre ser tomado como ângulo para olhar novamente para os factos agregados, de maneira que outras facetas dos mesmos aguardam sempre uma observação renovada (quer dizer, o elaborar de uma nova sinopse).

Com isto chegamos a um ponto decisivo que gostaríamos de esclarecer, uma vez que pode ter contribuído para que Wittgenstein favorecesse esta maneira de olhar para as coisas que, enquanto método, assumiu prevalência sobre o tipo de perspectiva sugerida por Spengler – autor que Wittgenstein reconhece como uma influência sua. O seu nome faz parte da lista daqueles que significaram para si uma linha de pensamento que adoptou e desenvolveu de acordo com o seu próprio estilo – que “apaixonadamente tomou para o seu trabalho de clarificação”⁴⁹². G. H. von Wright considera que foi em Spengler que Wittgenstein se inspirou para chegar à noção de “semelhanças de família”, mais precisamente no conceito de *Ursymbol*. Diz von Wright a propósito que “parece ter origem na noção de Spengler de *Ursymbol* (arquétipo)”⁴⁹³. Isto caracteriza cada uma das grandes culturas e constitui para Wittgenstein, ao escrever sobre isto, de facto o que chama semelhanças de família entre as várias manifestações da cultura – a sua matemática, arquitectura, religião, organização social e política, e por aí em diante.”⁴⁹⁴ Acresce que Wittgenstein considerava que apesar de muitas “irresponsabilidades”, havia no “Declínio do Ocidente”⁴⁹⁵ muitos pensamentos “reais e significativos”, inclusive muitos deles próximos daquilo que ele próprio já tinha muitas vezes pensado⁴⁹⁶. Porém, em 1931, Wittgenstein critica Spengler por considerar que este acaba por incutir e forçar naquilo que estuda as propriedades do protótipo, que passa de termo de comparação a modelo explicativo. Vejamos o que diz Wittgenstein:

⁴⁹² Ms 154 15v: 1931, VB, p. 16. É neste apontamento que Wittgenstein reflecte acerca do facto de não ter inventado uma linha de pensamento, mas de ter recebido de outros o que faria frutificar com o seu trabalho. É também neste apontamento que reconhece aquilo que ele faz com originalidade, aquilo que ele inventa: “Aquilo que eu invento são novas comparações.” (*Was ich erfinde sind neue Gleichnisse.*) *Gleichnisse*, i.e., comparações, analogias, parábolas (retomamos isto mais à frente).

⁴⁹³ Wittgenstein não usa o termo *Ursymbol*, mas sim *Urbild* (que traduziremos por ‘arquétipo’ ao citarmos Wittgenstein quando ele se refere a Spengler – na trad. inglesa em VB do apontamento em que Wittgenstein critica Spengler, *Urbild* está traduzido como *prototype*, no que também nos parece uma opção justa.).

⁴⁹⁴ G. H. von Wright, *Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1982, p. 213.

⁴⁹⁵ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlands: Umriss einer Morphologie des Weltgeschichte*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, [1922] 1997.

⁴⁹⁶ Cf. PPO, 6.5.1930, p. 24: “A ler o *Declínio* de Spengler etc. & apesar de muitas irresponsabilidades nos detalhes, encontro *muitos* pensamentos reais e verdadeiros. Muito, talvez a maior parte, em contacto com o que eu próprio já pensei muitas vezes. (...)”

Spengler poderia ter sido melhor compreendido se tivesse dito: eu estou a *comparar* períodos diferentes da cultura com as vidas das famílias; numa família há uma semelhança de família [*Familieähnlichkeit*], enquanto que também encontrará semelhanças entre membros de famílias diferentes; as semelhanças de família⁴⁹⁷ diferem de outro tipo de semelhança destas e destas maneiras etc. O que eu quero dizer é: Tem de nos ser dito qual é o objecto de comparação [*Vergleichsobject*], o objecto do qual deriva esta abordagem [*Betrachtungsweise*], para que injustiças [*Ungerechtigkeiten*] não deslizem para a discussão. Porque quer queiramos quer não, iremos atribuir o que é *verdadeiro* do arquétipo [*Urbild*] da abordagem também ao objecto ao qual estamos a aplicar a abordagem; e declaramos ‘*deve ser sempre...*’ (...)

Mas como confundimos arquétipo & objecto, damos por nós a dogmaticamente conferir as propriedades que apenas o arquétipo necessariamente tem, ao objecto. (...) Então, quando se fazem declarações dogmáticas devemos sempre perguntar: O que é realmente verdadeiro nisto. Ou ainda: em que caso é isto realmente verdadeiro. Ms 111 119: 19.8.1931, VB, p. 22.

No fundo, o que Spengler acaba por fazer é semelhante ao que Frazer faz em relação aos rituais: se este último se guiava pelo modelo científico para explicar as práticas das quais fala (acabando mesmo por tecer juízos de valor acerca dos ‘seus selvagens’), Spengler aplicava um arquétipo como se se tratasse de uma hipótese factual de desenvolvimento e declínio. O problema com ambos pontos de vista, é que tratam problemas conceptuais como se fossem acerca de coisas – ainda em 1947 encontramos o mesmo tipo de crítica por parte de

⁴⁹⁷ Apesar de von Wright ter razão ao detectar a influência de Spengler em Wittgenstein, não nos parece que tenha sido Spengler o autor que inspirou Wittgenstein no que concerne ao seu uso da noção de *Familieähnlichkeit*. Wittgenstein usa-a, isso sim, para mostrar o que teria melhorado a abordagem de Spengler. Na verdade, Wittgenstein terá tido muitas oportunidades de ver a expressão a ser usada – será difícil quanto a isto estabelecer proveniências exactas. Baker & Hacker (*Wittgenstein, Understanding and Meaning. Part I, Essays*, p. 209) notam que a palavra tem uma história peculiar e referem-se ao seu uso em Wilhelm von Humboldt, Schopenhauer e Nietzsche, entre outros. Sluga, por sua vez, sublinha que “[a] palavra alemã *Familieähnlichkeit* tinha estado em uso em contextos literários desde o início do Século XIX”, e que “mais tarde, Nietzsche falou eloquentemente de uma semelhança de família entre o filósofo Indiano, Grego e Alemão. Mas Wittgenstein deu ao termo um peso filosófico que ele não tinha tido anteriormente.” Hans Sluga, *Wittgenstein*, p. 76. Sluga acrescenta logo a seguir algo para o qual gostaríamos de chamar a atenção: “O conceito de semelhança de família acabou por se tornar útil, em particular no combate a todos os tipos de essencialismo (...).” (*Ibid.*) Com efeito, as investigações filosóficas de Wittgenstein que usufruíram desta noção, caracterizam-se por apresentarem uma visão não-essencialista dos conceitos (no sentido em que não há nada escondido como uma essência que interesse a uma investigação conceptual que, de facto, procura ver o que está já à nossa frente, mas que nós tendemos a ignorar).

Wittgenstein, contudo, dirigida então à metafísica (que distinguia das suas investigações filosóficas ou conceptuais)⁴⁹⁸.

A influência de Spengler em Wittgenstein, consiste, na nossa opinião, na ideia da analogia como método. Confrontado com o vivo, com a linguagem (em mudança e rica em pormenores), com modos de agir humanos, Wittgenstein segue o exemplo daquilo que é sugerido por Spengler (logo no início do primeiro volume da sua obra):

O meio de conhecer formas mortas é a lei matemática. O meio de compreender as formas vivas é a analogia.⁴⁹⁹

Porém, apesar deste influxo, uma maior influência no que se refere ao encontro de uma metodologia para as suas investigações terá vindo, a nosso ver, de Goethe⁵⁰⁰, e muito

⁴⁹⁸ Cf. mais acima a nota 408.

⁴⁹⁹ *Das Mittel, tote Formen zu erkennen, ist das mathematische Gesetz. Das Mittel, lebendige Formen zu verstehen, ist die Analogie.* Oswald Spengler, *Untergang des Abendlands*, p. 4. Ray Monk comenta a propósito: “No *Declínio do Ocidente*, Spengler distingue entre o Princípio da Forma (*Gestalt*) e o Princípio da Lei: com o anterior ficava a história, a poesia e a vida; com o último a física, a matemática e a morte.” Ray Monk, *Wittgenstein: The Duty of Genius*, p. 302. Monk refere-se ao pessimismo de Wittgenstein em conexão com Spengler e considera que o filósofo teria encontrado no *Declínio* uma voz afim (cf. *ibid.*). William deAngelis, por seu turno, faz dos escritos de Wittgenstein (tomando como ponto de partida o facto de Wittgenstein, no “Prólogo” das IF, I, se referir às “trevas” da época presente), uma câmara de ressonância de Spengler, sendo que a nosso ver o autor não é justo para com a filosofia de Wittgenstein. William deAngelis frisa o carácter spengleriano do pessimismo de Wittgenstein, para defender a sua interpretação. Contudo, apesar de querer provar que Spengler influenciou Wittgenstein muito mais do que os vários comentadores tenham podido apreciar, o autor deixa fora de consideração aquilo que é, a nosso ver, o aspecto mais interessante dessa influência, a saber, a questão da analogia como método. Cf. a este respeito, William deAngelis, *Wittgenstein – A Cultural Point of View?: Philosophy in the darkness of this time*, Ashgate Publications, England, 2007, pp. 2-3 e pp. 32-42.

⁵⁰⁰ Voltamos à estética brevemente. De maneira a melhor apreciarmos o impacto de Goethe em Wittgenstein, citamos a seguir parte de uma conversa de Wittgenstein com Waismann sobre o seu método (que esclarece alguns dos aspectos que sublinhámos na nossa exposição): “O que estamos aqui a fazer, entra de alguma maneira em contacto com as observações de Goethe sobre a metamorfose das plantas. O que eu quero dizer é o seguinte: as semelhanças na aparência ou nos ossos dos animais, conduziram Darwin à hipótese de que diferentes espécies tinham evoluído a partir de um antepassado comum. Até um certo ponto, esta concepção reconhece apenas *um* esquema de acordo com o qual junta todas as semelhanças, o esquema de tempo. Ou seja, onde quer que percebamos semelhanças, dizemos: um evoluiu a partir do outro. (Isto provavelmente relaciona-se com o uso exclusivo do esquema de causa e efeito; pois a causa precede o efeito.) / Goethe pensava de maneira diferente sobre isto.” [*Was wir hier tun, berührt sich in gewisser Weise mit den Anschauungen Goethes über die Metamorphose der Pflanzen. Ich meine damit folgendes: Ähnlichkeiten im Aussehen oder im Knochenbau der Tierarten brachten Darwin zu der Hypothese, verschiedene Tierarten hätten sich aus einer gemeinsamen Stammform entwickelt. Diese Auffassung kennt gewissermassen nur ein Schema, auf das sie alle Ähnlichkeiten bringen will, das Schema der Zeit. Das heisst, wo immer man Ähnlichkeiten gewahrt, da sagt man: Das eine hat sich aus dem andern entwickelt. (Das hängt wahrscheinlich mit der ausschliesslichen Verwendung des Schemas Ursache-Wirkung zusammen; denn die Ursache geht der Wirkung voran.) / Goethe hat hierin anders gedacht.*] WVC, p. 310.

Cabe-nos ainda notar que Goethe também influenciou Spengler a nível metodológico, de acordo com o que este último reconhece e declara (cf. a este respeito, P. M. S. Hacker, G. P. Baker, *Wittgenstein, Understanding and Meaning. Part I, Essays*, p. 317). Sobre Goethe veja-se: Maria Filomena Molder, *O Pensamento Morfológico de*

claramente da estética.⁵⁰¹

Em suma, por não terem de falar necessariamente de evolução, as investigações filosóficas possibilitam, não só ver o que nos rodeia numa rede de relações significativas, cuja constituição é simultaneamente inteligente e sensível, como também, e na medida em que requerem o movimento de re-colecção das descrições dos usos que estando ligados por uma corda chegam mesmo aos usos muitos distantes – mesmo até “ao mundo de Homero” –, é todo um horizonte compreensivo que é libertado diante dos nossos olhos, que descobrem inclusive que pertencemos à paisagem (humana). A corda vai do nosso coração ao coração das coisas. Daí a importância da receptividade, do estado de espírito propício a receber uma “impressão forte de um facto gramatical”, e do espírito capaz de lhe fazer jus, por exemplo, na visão das ligações e no encontro e invenção de novos vínculos que restitua os laços cortados pela sistematização excessiva.

2.4. Wittgenstein contra Frazer:

Rush Rhees considera que Wittgenstein escreveu sobre o “Ramo Dourado” de Frazer motivado “em parte por um interesse na ‘mitologia na nossa linguagem’. Ele queria mostrar que certas expressões familiares pertencem à mitologia, tal como certas transições ou movimentos que fazemos ao falar. (...) Se reconhecemos o parentesco (entre essas transições e movimentos e a magia e os rituais), a prática ritual torna-se inteligível – não precisamos de perguntar porque é que aconteceu. Se perguntássemos ‘porquê?’ e tentássemos responder por meio de uma explicação retirada da ciência ou da história ou de ambas, iríamos perder-nos tal como aconteceu com Frazer”⁵⁰². Rush Rhees esclarece que o que subjaz à formulação da

Goethe, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1995, e ainda (e uma vez que, como acabamos de ver, Wittgenstein se refere especificamente à *Metamorfose das Plantas* nas conversas com Waismann do início dos anos 30), Maria Filomena Molder: “Introdução”, in Johann Wolfgang von Goethe, *A Metamorfose das Plantas*, pp. 9-29.

⁵⁰¹ Quanto à influência de Goethe, pode ainda ler-se com proveito a descrição que Wittgenstein faz do seu próprio método, transcrita por Norman Malcolm na sua memória do filósofo, in Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir by Norman Malcolm*, p. 43: “O que eu dou é a morfologia do uso de uma expressão. Eu mostro que tem tipos de usos sobre os quais não tinham sonhado. Na filosofia sentimo-nos *forçados* a olhar para um conceito de uma certa maneira. O que eu faço é sugerir ou inventar outras maneiras de olhar para ele. Eu sugiro possibilidades sobre as quais não tinham pensado previamente. Pensaram que havia uma possibilidade, ou duas no máximo. Mas eu fiz-vos pensar noutras. Além disso, fiz-vos ver que era absurdo esperar que o conceito se conformasse a essas possibilidades limitadas. Assim a vossa caimbrã mental é aliviada e estão livres para olhar em volta no campo de uso da expressão e para descrever diferentes usos dela.”

⁵⁰² Rush Rhees, “Afterword”, in *Ludwig Wittgenstein, Bemerkungen über Frazers “Golden Bough”*, p. 21.

pergunta é semelhante ao que nos faz perguntar, “porque é que falamos como falamos (...), ou, porque é que falamos”⁵⁰³, a saber, o mesmo género de perplexidade que não desapareceria com o tipo de explicação que um historiador da linguagem pudesse suprir e que consistisse em mostrar como a nossa língua se desenvolveu. Rhees, com razão, chama a atenção para o facto de que o que queremos saber quando fazemos tais perguntas tem por sua vez a ver com aquilo que Wittgenstein enumera quando se refere a tudo o que desempenha um papel no pensamento, na filosofia e nas práticas humanas, entre as quais se inclui falar uma língua materna: tudo isso “influencia a maneira como falamos e ajuda a determinar aquilo a que chamamos falar.”⁵⁰⁴ Mantendo-nos ainda próximos das considerações de Rhees, gostaríamos de chamar a atenção para um outro aspecto ao qual o autor se refere, de igual modo relativo à “mitologia na nossa linguagem”, nomeadamente que “qualquer que seja (...) não é um disparate”⁵⁰⁵, e que podemos aprender a reconhecê-la, contudo, não podemos esperar ver-nos livres dela diligentemente, por exemplo, mediante uma teoria que explicasse a sua origem. Como bem nota Rhees⁵⁰⁶, embora noutros escritos Wittgenstein admita a possibilidade de nos livrarmos e à linguagem daquilo que nos conduz às dificuldades filosóficas (citámos a propósito, mais acima, o apontamento no qual Wittgenstein se refere a Ernst e à mitologia da linguagem a par da limpeza daquilo que nela é enganador), nas observações sobre o *Ramo Dourado* parece estar em jogo apenas o seu reconhecimento, e, através deste, a possibilidade de cessar quaisquer perplexidades tem a ver com a compreensão das circunstâncias nas quais os rituais fazem sentido. De resto, a impossibilidade de suprimir a linguagem da sua mitologia, poder-se-ia dizer parcialmente responsável pela impossibilidade de pôr um termo ao trabalho filosófico – não é inútil sublinhar que Wittgenstein tenha admitido que, embora diga no seu livro que pode parar de filosofar quando quer, isso não é bem assim e que com efeito, não consegue mesmo fazê-lo⁵⁰⁷.

Frazer publicou o primeiro volume do seu *Golden Bough* em 1890. Originalmente

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, *idem*.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, *idem*.

⁵⁰⁶ Cf. *ibid.*, p. 27.

⁵⁰⁷ Cf. WCR, p. 54.

com o intuito de explicar o ritual da morte do Rei do Bosque de Nemi⁵⁰⁸, que abre o seu estudo antropológico sobre magia e religião, a obra expandiu-se consideravelmente, vindo a contar com 12 volumes em 1915 (ano em que a completou)⁵⁰⁹. Segundo nos conta Drury⁵¹⁰, Wittgenstein pediu-lhe que lhe lesse o *Ramo Dourado* em voz alta. Drury assim fez: o primeiro conjunto de notas que perfazem BFGB, de 1931, deve-se à leitura do primeiro daqueles 12 volumes. Mais tarde, quando Wittgenstein escreve a segunda colecção de observações relativas a Frazer, terá lido a edição abreviada dos mesmos (o que não terá acontecido antes de 1936 e provavelmente depois de 1948).⁵¹¹

Frazer considerava que a magia era uma maneira rudimentar dos seres humanos de tempos mais primitivos se comportarem em relação ao que não conseguiam explicar, visto que lhes faltava ainda progredir no conhecimento e adquirir as ferramentas científicas que possibilitaram ao homem moderno abandonar as práticas erradas dos rituais antigos. Assim, dedica-se a discernir os princípios que supõe governarem a vida desses homens. Identifica, por exemplo, o que apelida de Lei da Semelhança (*Law of Similarity*)⁵¹² e que diz basear-se na crença de que uma causa produz um efeito semelhante (*like produces like*). Frazer conjectura que esta lei guia o comportamento mágico que se efectua pela “produção de qualquer efeito desejado por meio apenas da sua imitação”⁵¹³. Acresce que as suas suposições são elaboradas num tom de absoluta superioridade e desprezo: Frazer acredita que a “magia é um sistema (...) ilegítimo, um guia de conduta falaciosa; uma ciência falsa”⁵¹⁴, que o “homem mágico primitivo (...) nunca analisa os processos mentais nos quais se baseia a sua prática, nunca reflecte nos princípios abstractos abrangidos pelas suas acções”, os quais, a seu ver, devem a sua simplicidade “à inteligência bruta do selvagem”⁵¹⁵ que este tem em comum com

⁵⁰⁸ Sir James George Frazer, *The Golden Bough: a study in magic and religion*, Abridged edition [1922], Palgrave MacMillan Press, UK, 1990, p. v.

⁵⁰⁹ Nestas considerações estamos a guiar-nos pelo texto que introduz BFGB em PO, p. 115.

⁵¹⁰ Maurice O’C. Drury, “Conversations with Wittgenstein”, p. 119.

⁵¹¹ Sobre a data em que as observações da Parte II das BFGB foram redigidas, cf. Peter K. Westergaard, “Thirteen Loose Sheets of Varying Size”, in *Wittgenstein’s Remarks on Frazer: The Text and the Matter*, Lars Albinus, Josef G. F Rothhaupt, Aidan Seery (eds.), De Gruyter, Berlin, 2016, pp. 291-310.

⁵¹² Sir James George Frazer, *The Golden Bough: a study in magic and religion*, p. 11.

⁵¹³ *Ibid.*, *idem*.

⁵¹⁴ *Ibid.*, *idem*.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

as “pessoas ignorantes e estúpidas”⁵¹⁶.

Ora, Frazer conversa com o leitor, explica que os modelos explicativos grosseiros do homem primitivo podem contudo tornar-se inteligíveis se os virmos por aquilo que são⁵¹⁷, a saber, maneiras de fazer face à natureza num tempo em que ainda não havia ciência e em que a humanidade tinha de lançar mão do que podia para enfrentar o que não poderia de outro modo controlar.

Ao julgar que os rituais primitivos se devem a uma ciência falsa, Frazer suscita as críticas de Wittgenstein que considera, por seu lado, que o antropólogo não teria chegado às mesmas conclusões a que chega se não tivesse, em primeiro lugar, sustido a opinião de que os rituais se baseiam em hipóteses e identificado princípios em acordo com elas, em segundo lugar, se não tivesse assumido que os princípios que supõe regulam todos os aspectos da vida dos seres humanos que praticaram os rituais dos quais fala. Com efeito, não poderiam ser todo-abrangentes:

O mesmo selvagem que trespassa a imagem do inimigo aparentemente de maneira a matá-lo, constrói de facto a sua cabana com madeira e esculpe a sua flecha com perícia e não em efígie. BFGB, p. 124

Bastava que Frazer tivesse considerado outros aspectos da vida dos selvagens, para se dar conta de que os mesmos seres humanos que aspergem água no chão como se fosse chuva quando o solo está seco e árido, não se limitam a imitar com gestos aquilo que os mesmos invocam ou simbolizam, e, com efeito, por exemplo, não só pedem boas colheitas como plantam os campos. No entanto, o antropólogo toma os rituais como ponto de partida para explicar o comportamento dos selvagens na sua totalidade. Wittgenstein, porém, chama a atenção para o seguinte:

Que a sombra de um homem, que se parece com ele, ou a sua imagem especular, a chuva, as trovoadas, as fases da lua, a mudança das estações, a maneira como os animais se parecem e diferem entre si e em relação ao

⁵¹⁶ *Ibid., idem.*

⁵¹⁷ Quanto a isto, veja-se BFGB, p. 119, onde Wittgenstein reflecte acerca da ideia de querer explicar uma prática e a considera errada, notando que tudo o que Frazer consegue com isso é tornar as práticas plausíveis para aqueles que pensam como ele, sem realmente as esclarecer. Wittgenstein acrescenta a propósito que, “é bem notável que no fim da análise todas estas práticas sejam apresentadas, por assim dizer, como idiotices.” Wittgenstein, por seu turno, sublinha que “nunca será plausível dizer que a humanidade faz tudo aquilo por pura estupidez.”

homem, o fenómeno da morte, do nascimento, e da vida sexual, em suma, tudo o que observamos à nossa volta ano após ano, ligado de muitas maneiras diferentes entre si, desempenha um papel no seu pensamento (na sua filosofia), nas suas práticas, é óbvio, ou é precisamente aquilo que realmente sabemos e que achamos interessante. (...) Nada é mais difícil do que fazer justiça aos factos [*Nichts ist so schwierig, wie Gerechtigkeit gegen die Tatsachen*].⁵¹⁸

Assim apresenta Wittgenstein tudo o que não podemos ignorar se quisermos compreender.

Começamos pela última linha por forma a sublinhar que o método de Wittgenstein, apesar de não ser prescritivo, quer dizer, embora Wittgenstein não estabeleça princípios que nos guiassem de maneira a fazermos justiça às coisas, tem um inegável lado ético que não pode facilmente dissociar-se do seu lado estético. (Podemos dizer que, em última análise, a metodologia wittgensteiniana liga estas duas facetas sob o seu carácter conceptual.) A não tratar necessariamente de evolução e na possibilidade de pôr lado a lado as várias práticas realizadas pelos homens no contexto em que acontecem, a investigação conceptual das mesmas propicia uma visão que permite uma perspectiva justa. Assim, em vez de tentarmos explicar umas à luz das outras de modo redutor e sem tomarmos em consideração as particularidades de cada caso, e o modo como cada caso se liga com as circunstâncias em que acontece e com outros casos, podemos observar e compreender o que temos diante de nós sem o circunscrever e restringir a um par de princípios (como acontece com Frazer, que não vê qualquer problema em explicar e julgar os selvagens de acordo com o seu ponto de vista, quer dizer, tomando como modelo interpretativo as suas próprias concepções).

É por meio da descrição que a observação e a compreensão se exercem. Com efeito, as BFGB, no seu esforço para não minimizar a magia e não banalizar os rituais, põem lado a lado e comparam descrições desses rituais e descrições de modos de agir contemporâneos – e outros imaginados por Wittgenstein –, por forma a vermos claramente as ligações entre as várias práticas. Ao fazê-lo salvaguarda o carácter das práticas que visa compreender e, com efeito, sem que as vejamos pelo filtro das propriedades dos nossos modos de agir, umas e

⁵¹⁸ BFGB, pp. 126-128. Cf. sobre este excerto – em particular sobre o parêntesis que Wittgenstein faz – Maria Filomena Molder, “O que é uma inclinação natural?”, p. 100: “O acrescentamento do parêntesis é essencial, para que não fique a menor sombra de dúvida de que isso que se passa à volta do ser humano e o influencia, mais ainda, que o forma e o alimenta, é o que mais interessa ao pensamento enquanto pensamento filosófico.”

outros tornam-se mais transparentes quando abrangidos na mesma constelação descritiva:

Penso que a tentativa de querer explicar uma prática é errada à partida, pois só precisamos de juntar correctamente aquilo que *sabemos* sem acrescentar nada, e a satisfação que procuramos com a explicação surge por si própria.

E a explicação não é aqui o que nos satisfaz. Quando Frazer começa a contar a história do Rei do Bosque de Nemi, fá-lo num tom que mostra que sente e que nos quer fazer sentir a nós, que algo estranho e terrível está a acontecer. A pergunta, ‘porque é que isto acontece?’, responde-se propriamente assim: Porque é terrível. Quer dizer, precisamente o que nos parece terrível, magnífico, horrível, trágico, etc., tudo menos trivial e insignificante, neste acontecimento, é também o *que* deu vida a este acontecimento.

Aqui podemos apenas *descrever* e dizer: assim é a vida humana [*Nur beschreiben kann man hier und sagen: so ist das menschliche Leben*]. BFGB, p. 120.

Um outro aspecto, subjacente ao ponto de vista de Frazer, que trunca a capacidade para dar conta com justiça da profundidade das práticas apresentadas, tem a ver com o facto do antropólogo considerar que as acções são sempre orientadas causalmente para um efeito. Frazer acredita que os selvagens agem sempre baseados em opiniões – nomeadamente a opinião de que um ritual produz um resultado (externo ao mesmo) – uma vez que só assim consegue validar para si próprio e para os seus leitores, as acções sobre as quais fala e que vê como erros, na exacta medida em que vê como tal as opiniões que convictamente acredita presidirem às mesmas.

Se juntarmos aquelas histórias do Rei Sacerdote de Nemi ao lado das palavras ‘majestade da morte’, vemos que são uma só. (...)

Nenhuma opinião serve de fundação a um símbolo religioso.

E só uma opinião pode implicar um erro.

Gostaríamos de dizer: Este e este episódio aconteceram; ri-te, se

No âmbito da visão simplista de Frazer da acção humana, tudo o que fazemos é para um fim e sustenta-se em opiniões, crenças ou hipóteses. Com vista a confrontar a sua análise das acções e mostrar que são mal-fundadas, Wittgenstein compara os seguintes casos – que desde logo revelam que nem tudo o que fazemos é feito para atingir uma meta:

Queimar em efígie. Beijar a imagem do nosso amado. Isto *obviamente* não se baseia na crença de que terá um efeito específico no objecto que a imagem apresenta. Tem como propósito a satisfação e alcança-a. Ou melhor: não tem *propósito* nenhum; agimos assim e depois ficamos satisfeitos.

Também poderíamos beijar o nome do amado e aqui seria claro que o nome é usado como um substituto. (...)

E a magia baseia-se sempre na ideia de simbolismo e na linguagem.

A apresentação de um desejo é, *eo ipso*, a apresentação da sua realização.

(...) [A] magia (...) expressa um desejo [*Die Darstellung eines Wünsches ist, eo ipso, die Darstellung seiner Erfüllung. / Die Magie (...) äußert einen Wunsch.*]. BFGB, pp. 122-124.

O desejo e a expectativa fazem contacto na linguagem⁵²⁰. A expressão da expectativa e o seu preenchimento tocam-se – o símbolo lógico-formal do TLP é de algum modo ultrapassado por isto e finalmente as nossas vivências recebem expressão na linguagem. Daí

⁵¹⁹ Cf. a este respeito: BFGB, p. 130: “Frazer está em posição de acreditar que um selvagem morre devido a um erro.” [*Frazer wäre im Stande zu glauben, daß ein Wilder aus Irrtum stirbt.*] Cf. também BFGB, p. 128, onde Wittgenstein considera que o traço característico de um ritual não é que nele sejam apresentados pontos de vista ou opiniões, verdadeira ou falsamente sustidos – mesmo apesar de uma crença poder fazer parte de um ritual. Um ritual não é um argumento que se apresenta e se quer defender enquanto tal como válido.

⁵²⁰ Por forma a esclarecer adicionalmente estas considerações acerca da apresentação do desejo, citamos a seguir o que Wittgenstein diz sobre o que a expressão e a satisfação ou preenchimento (*fulfillment*) da mesma têm em comum, em WLC, pp. 35-36: “Quaisquer condições necessárias que eu estabeleça para o preenchimento de uma expectativa, devem adicionar-se à expressão da expectativa, e a expressão é tudo o que nos interessa enquanto filósofos. / (...) O que a expressão e o preenchimento têm em comum é *mostrado* pelo uso da mesma expressão para descrever o que esperamos e o seu preenchimento (...). Este elemento comum na expectativa e no preenchimento não pode descrever-se ou expressar-se em proposições. (...) Se dizemos que a expectativa e o preenchimento têm um constituinte em comum, estamos a fazer uma declaração gramatical.”

Cf., a respeito do tema da expectativa e do seu preenchimento, Fernando Gil, “Expectativa e preenchimento”, *Modos de Evidência*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998, pp. 65-78.

que possamos ver a magia como Wittgenstein a apresenta aqui, como estando assente na ideia de simbolismo e na linguagem: a magia traz um desejo à apresentação ou expressa um desejo do mesmo modo que na linguagem a combinação de palavras com que se declara o desejo são já uma apresentação disso mesmo. Expressam um anelo apresentando-o, e por isso dão-lhe vazão – o que mostra que não apontam para nada fora de si (por exemplo, um preenchimento ou efeito ulterior).

Além destes exemplos, Wittgenstein fala de “acções-instinto” no sentido de mostrar adicionalmente, por um lado, que a suposição de que existe uma causa a funcionar como desígnio em cada acção humana não deixa compreender tudo aquilo que os homens fazem, por outro lado, visa além disso mostrar que nem todas as acções são guiadas por uma razão específica:

[Quando estou furioso com alguma coisa, bato às vezes no chão ou numa árvore com a minha bengala. Mas certamente não acredito que o chão tem culpa ou que bater no chão pode ajudar em alguma coisa. ‘Estou a dar vazão à minha fúria’. E todos os rituais são deste tipo. Tais acções podem chamar-se acções-instinto [*Und dieser Art sind alle riten. Solche Handlungen kann man Instinkt-Handlungen nennen.*]. (...)

Não foi uma razão trivial, pois em rigor não pode ter havido qualquer razão [*Grund*], que levou certas raças da humanidade a venerar o carvalho, mas apenas que eles e o carvalho estavam unidos numa comunidade de vida [*einer Lebensgemeinschaft*], e que assim surgiram juntos e não por acaso, mas antes como a pulga e o cão. (Se as pulgas desenvolvessem um ritual, seria baseado no cão.)

Podemos dizer que não é a sua união [*nicht ihre Vereinigung*] (do carvalho e do homem) que fez aqueles rituais aparecerem, mas num certo sentido a sua separação [*Trennung*]. Pois a forma do despertar [*Erwachen*] do intelecto sucede quando há uma separação do solo originário, a base original da vida [*dem ursprünglichen Boden, der ursprünglichen Grundlagen des Lebens vor sich*]. (...)

(A forma do despertar do espírito é a veneração.)] BFGB, pp. 136-138.

As acções-instinto, tal como os rituais (que podem descrever-se enquanto tal), não se baseiam numa razão ou crença – apesar de uma crença poder fazer parte de um ritual, de

acordo com o que podemos ver. Dão vazão a uma emoção, a um afecto, e isso é o que as justifica ou torna inteligíveis.

Que na base do ritual não esteja uma razão permite iluminar um novo aspecto. Apesar de nos re-enviar à citação mais acima sobre tudo aquilo que influencia a vida do homem (por forma a vermos a comunidade de vida como parte disso mesmo), por outro lado, esclarece a origem dos rituais através de um dado adicional, ao considerar que não é a união com o que o rodeia que leva o homem a venerar. O despertar do espírito humano tem antes a ver com uma separação em relação à base original da vida, que é o seu “solo” e nutre os seus modos de agir. É por se distanciar desse solo, por romper os elos originários, que aquilo com que estava em comunhão passa a provocar espanto e de algum modo acorda o intelecto humano da sua relação próxima e familiar com o seu meio. O espanto com o que vemos à nossa volta ano após ano, e, ainda, como no exemplo da última citação, com o que partilha as mesmas condições vitais, é o que engendra, poder-se-ia dizer, um aspecto incompreensível naquilo que sempre conhecemos e suscita gestos rituais que não poderíamos apelidar de racionais ou irracionais – dado o desenvolvimento do ritual, da união para a separação e para a reunião ou re-ligação desejada.

A comparação com a filosofia parece impor-se, pois, se compreendêssemos tudo e não fizéssemos perguntas, se não sentíssemos o “paradoxo e o mistério”, não existiria esta actividade que, como diz Wittgenstein, é a actividade que esclarece e liberta – através da recondução das palavras ao quotidiano.

Finalmente, gostaríamos de chamar a atenção para outro aspecto relativo à metodologia wittgensteiniana. As BFGB, ao porem em exercício vários métodos próprios das investigações filosóficas de Wittgenstein, mostram a semelhança – a que Moore se refere – entre estas e uma investigação em estética. Assim, temos o abandono do princípio da causalidade como princípio heurístico; a importância de dar razões é sublinhada⁵²¹; a preferência pela descrição em vez da explicação e em ligação com isto, a possibilidade de comparar várias práticas numa apresentação das mesmas (como em estética também podemos fazer comparações e apresentações que são modos de compreender e apreciar). Quanto a este último método, devemos desde já esclarecer que a sua importância é fundamental para Wittgenstein. Embora receba a sua expressão mais polida nas IF, I, §122, surge em primeiro

⁵²¹ Sobre razões e causas na filosofia e na estética, veja-se mais abaixo a secção, *Razões e causas. Impressão e expressão*. Aqui, apenas apontamos elementos comuns.

lugar no Ms 110, que é o manuscrito que corresponde à primeira parte das BFGB. Na última secção desta Parte II do nosso estudo, dedicamo-nos longamente a este exercício – que consiste precisamente em ver ligações (o que o destaca como perceptivo). Nas BFGB podemos bem ver o seu alcance na medida em que possibilita fazer justiça às práticas apresentadas e de facto perceber como se ligam às nossas próprias práticas numa visão de conjunto significativa. Ademais, devemos ressaltar – algo que referimos brevemente mais acima – que, por não distorcer as práticas por meio de um modelo explicativo que as tornasse falsamente estúpidas e falsamente inteligíveis mediante a sua redução a alguns princípios, permitiu salvaguardar a sua coerência interna de modo que por fim podemos reconhecer não só a sua conexão com as nossas práticas, mas também, graças às dissemelhanças, a sua singularidade e unidade próprias – a sua fisionomia.

Na segunda parte das BFGB, Wittgenstein, como nota Rush Rhees⁵²², não volta a referir-se directamente a este exercício metodológico, contudo, as suas irradiações fazem-se sentir e diríamos mesmo que a sua presença não é só indiscutível como conhece uma variação que não podemos ignorar, dado o seu alcance heurístico e importância para as investigações filosóficas. Vejamos a observação que mostra aquilo que estamos a tentar dizer:

O que mais me impressiona, além destas semelhanças, são as dissemelhanças de todos estes rituais. É uma multiplicidade de rostos com traços comuns que continuamente emerge aqui e ali. E gostaríamos de desenhar linhas a ligar todos os ingredientes comuns. Mas então faltaria ainda uma parte da contemplação, a que liga esta imagem aos nossos próprios sentimentos e pensamentos [*Gefühlen und Gedanken*]. Esta parte dá à contemplação a sua profundidade [*Dieser Teil gibt der Betrachtung ihre Tiefe*]. BFGB, p. 142.

Finalmente descobrimos que também fazemos parte da contemplação e são os nossos sentimentos e pensamentos que a imbuem de uma profundidade que lhe faltaria de outro modo. Esta forma de contemplar a prodigiosa multiplicidade observada e contida numa apresentação, faz despontar a possibilidade de um olhar que trespassa de valor. Exercício simultaneamente filosófico e estético – conceptual – a que devemos acrescentar ético, na medida em que o reconhecimento das diferenças é uma forma de justiça e de fidelidade à natureza. A contemplação imbuída de profundidade está já em germe na *übersichtliche*

⁵²² Cf. Rush Rhees, “Afterword”, in *Ludwig Wittgenstein, Bemerkungen über Frazers “Golden Bough”*, p. 32.

Darstellung. Prova disso são as *Observações Sobre o Ramo Dourado*, que se poderiam dizer um conjunto de exercícios perceptivos e compreensivos, que continuamente voltam às descrições para pensar uma nova possibilidade e um novo ponto de vista sobre elas, possibilidade essa que não dispensa que usemos as nossas próprias vivências e experiências como termo de comparação de outras nossas distantes (passíveis sempre de se tornarem tangíveis através de elos de ligação).

Com efeito, os métodos praticados nas BFGB mostram a afinidade metodológica entre filosofia e estética e, de facto, também no que concerne ao tipo de contemplação descrita nesta última citação (e que em rigor é uma *übersichtliche Darstellung* dos rituais), podemos vislumbrar aquela relação. A caracterização da incalculabilidade da expressão elaborada por Wittgenstein, nomeadamente da incorporação do gesto da frase musical (que é a própria frase), que se intromete na nossa vida e que fazemos nosso, é um exemplo disso mesmo⁵²³.

2.5. “Encontrar a palavra que salva” (*Das erlösende Wort zu finden*):

Os problemas filosóficos podem ser comparados com fechaduras de cofres que se abrem ao marcar uma certa palavra ou número, de maneira que nenhuma força poderia abrir a porta até justamente aquela palavra ser encontrada, e uma vez tendo sido encontrada, qualquer criança consegue abri-la.⁵²⁴

Sim, eu sei a palavra. Tenho-a debaixo da língua.⁵²⁵

Podemos ser guiados pela linguagem⁵²⁶ – ou enganados. Com isto queremos apenas chamar a atenção para as analogias que são enganadoras e para aquelas que nos desembaraçam de imagens ilusórias. Em *Philosophie*, Wittgenstein fala do efeito de uma falsa analogia “que se aceitou na linguagem: Ela significa uma luta constante e um desassossego

⁵²³ E que retomamos na secção 2.7. (ressalvamos desde já que se trata de uma observação contemporânea da segunda parte de BFGB).

⁵²⁴ P, p. 307.

⁵²⁵ *Ja, ich Weiß das Wort. Es liegt mir auf der Zunge.* Ms 131: 169, 1946 (Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen Über Der Philosophie der Psychologie, Band I*, Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, §254.)

⁵²⁶ Cf. WLC, p. 39.

(quase um irritante constante).⁵²⁷ Em ligação com isto, Wittgenstein reflecte acerca do carácter perturbador de uma confusão gramatical e sobre o modo de o resolver, a saber, através do encontro da palavra que salva:

O filósofo esforça-se por encontrar a palavra que salva [*Der Philosoph trachtet, das erlösende Wort zu finden*], isto é a palavra que finalmente nos permite agarrar o que até então tinha constantemente e intangivelmente pesado nas nossas consciências.

(É como quando temos um pêlo na língua; sentimo-lo mas não conseguimos apanhá-lo e por isso não conseguimos ver-nos livre dele.)

O filósofo dá-nos a palavra com a qual podemos expressar o assunto e assim torná-lo inofensivo. P, p. 302.

A imagem da palavra debaixo da língua (em epígrafe) e a desta citação, são para ser levadas a sério: dão a ver que a solução do carácter inquietante de uma confusão gramatical não passa necessariamente por procurar no nosso interior, por meio da introspecção pura, a palavra que nos falta e que não conseguimos encontrar. Em rigor, não se trata de conseguir encontrar uma coisa que não sabemos onde está (num qualquer lugar misterioso, diríamos, na nossa mente), mas de agarrar o problema onde nos perturba, onde sentimos o seu poder para nos deixar desassossegados, e torná-lo inofensivo. Esse lugar é a linguagem (a analogia que nos irrita). Alois Pichler⁵²⁸ escreve sobre o “problema do encontro da palavra que salva”, que tem o seu assento na nossa vida (*es hat seinen 'Sitz im Leben'*)⁵²⁹, que está aí abundantemente presente, no nosso quotidiano, e que na filosofia tem conhecido respostas de cariz “mental”. Com efeito, como diz: “[a] interpretação filosófica mais atraente do fenómeno de procurar a palavra certa é mental [*mentalistisch*].”⁵³⁰ Se na nossa vida quotidiana as expressões nada ‘mentais’ do que significa não agarrar uma palavra – a que cessaria o nosso desconforto – não nos parecem estranhas, na filosofia o desconforto torna-se uma coisa mental e é decantado em

⁵²⁷ *Die Wirkung einer in die Sprache aufgenommenen falschen Analogie: Sie bedeutet einen ständigen Kampf und Beunruhigung (quasi einen ständigen Reiz)*. P, p. 302.

⁵²⁸ Alois Pichler, “Wittgenstein und die Suche nach dem richtigen Wort”, in *Metaphysics in the Post-Metaphysical Age, Beiträge des 22. Internationalen Wittgenstein Symposiums*, Herausgegeben von Uwe Meixner und Peter Simons, Kirchberg am Wechsel, 1999, pp.103-109. (Apesar de não ser a trad. mais literal, optámos por ‘mental’ em vez de ‘mentalista’ para traduzir *mentalistisch*.)

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 108.

⁵³⁰ *Ibid.*

expressões que mostram bem que a mente, entendida como algo separado do resto da vida e repositório de pensamentos, tem como consequência uma desorientação acrescida que deve ser confrontada e tornada inócua. Alois Pichler nota ainda algo que nos interessa muito a nós notar também, nomeadamente que os exemplos de Wittgenstein não só contrariam a tendência ‘mentalista’ para responder ao problema do encontro da palavra que salva, como são, além disso, revestidos de um “aspecto estético” que “desempenha um papel fundamental, e não apenas quando se descreve o problema, mas muito mais na solução”⁵³¹. A solução passa por ver a palavra que nos satisfaz numa visão propiciada pela atenção ao que está diante de nós na linguagem, mostrado de tal maneira que a solução, dir-se-ia, apresenta-se. Isto é mostrado com grande luminosidade, quer dizer, no seu alcance libertador da nossa inteligência, nas BFGB, onde a falta de propósito das investigações, que descrevem e comparam sem um fim em vista, tem um análogo nos comportamentos que aí são descritos e que, de algum modo, revelam os benefícios do método que acaba por conduzir, apesar da sua *Zwecklosigkeit*, ao encontro da palavra que satisfaz. Em ligação com o aspecto anterior, deve-se salvaguardar algo para o qual o autor aponta e que tem a ver com o método de Wittgenstein consistir em fazer uma descrição pormenorizada dos vários casos em que queremos encontrar a palavra certa. Este método impede-o de seguir um modelo (‘mental’ ou qualquer outro), quando faz frente a um problema, de maneira que a solução muitas vezes ocorre graças à “diferenciação nos casos individuais” do resultado que não se adequava porque era demasiado geral. Um desses casos individuais, para o qual Alois Pichler considera que Wittgenstein com razão chama a nossa atenção, é o caso do poeta que se esforça por encontrar a palavra certa, aquela que tem a fisionomia exacta. Tal como o filósofo que se debate para acertar na fisionomia exacta do erro (de modo a pôr a carruagem outra vez exactamente na linha para que continue a circular). Muitas vezes isso é alcançado através do encontro da boa analogia, método ao qual iremos dedicar-nos a seguir, dada a sua importância, i.e., tendo em conta a importância das analogias como expressões capazes de substituir uma combinação de palavras sem sentido, pela enunciação exacta que a substitui, a que tem a fisionomia certa (quer dizer, a que rende a fisionomia do erro que nos frustra e pode assim fazer-nos desistir da expressão que nos iludia). Este encontro é de cariz estético. Tem no tipo de sugestão que em estética se faz, o seu semelhante (por exemplo, quando está em jogo a apreciação de um poema ou a audição de uma música).

⁵³¹ *Ibid.*

2.6. Analogias e jogos de linguagem no *Livro Azul*:

2.6.1. “Um bom símile refresca o intelecto”:

Pudemo-nos já debruçar sobre as consequências da mitologia depositada na nossa linguagem. Uma dessas consequências diz respeito ao funcionamento análogo de certas expressões em regiões diferentes da nossa linguagem que, apesar da sua diferença, nos induzem a criar paralelos – falsos – entre elas. Estes casos devem ser vistos de perto, sob pena de passarem despercebidos e de modo a deixarem de exercer sobre nós uma força atractiva que nos leva a grandes agitações filosóficas. Talvez seja por existirem analogias que são uma fonte de equívoco para nós (ao que se junta o papel importante que desempenham no pensamento humano [cf. BB, p. 28]), que um dos métodos wittgensteinianos para delir os problemas filosóficos seja justamente a detecção e invenção de analogias que libertam a nossa compreensão, deixando-nos com isso o olhar desimpedido para o funcionamento da nossa linguagem. Frequentemente, é através de uma observação breve que Wittgenstein defronta os perigos que uma analogia enganadora representa (com uma chamada de atenção que funciona como uma placa de sinalização posta a meio do caminho), mas no *Livro Azul* o tema é tratado extensivamente e gostaríamos de tomar em mão alguns momentos-chave dessa consideração⁵³². Procuraremos ainda averiguar, no âmbito desta secção, de que modo a atracção exercida por certas expressões analógicas se repercute no que se poderia apelidar de tendência para a simetria⁵³³ na inquirição filosófica, e que se faz sentir na procura de explicações que sirvam de contraponto ao que está à vista nos nossos jogos de linguagem (quando se deixa conduzir pela inclinação, por exemplo, para ver o interior como um complemento do exterior numa composição simétrica). Devemos contudo, antes disso, elucidar dois aspectos, o primeiro dos quais relativo ao facto de que a discussão dos mal-entendidos com origem em analogias provocadas pelas formas da nossa linguagem, faz parte da filosofia entendida como “combate contra o enfeitiçamento da nossa inteligência pelos meios da linguagem”⁵³⁴. Em segundo lugar, devemos esclarecer que Wittgenstein usa a

⁵³² Beth Savickey sublinha isto mesmo (i.e., o facto de que no *Livro Azul*, Wittgenstein trata longamente a questão da analogia) e dedica várias páginas ao tema no seu livro *Wittgenstein's Art of Investigation* (cf. Beth Savickey, *Wittgenstein's Art of Investigation*, Routledge, London & New York, 1999, pp. 211-238).

⁵³³ Tema que introduzimos no início deste estudo.

⁵³⁴ *Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache*. IF, I, §109. (Trad. modificada.)

palavra *Gleichnis* em alemão, que podemos traduzir por analogia, mas também por símile, parábola e comparação, e usa *simile* e *analogy* quando fala em inglês. Por exemplo, na LoE, Wittgenstein dá como exemplo de um símile “Deus é nosso pai”, e no *Livro Azul* prefere falar de ‘analogia’ (embora sem deixar para trás a palavra ‘símile’).

A respeito do exemplo da LoE, Maria Filomena Molder recorda-nos que,

de acordo com a doutrina do *Tractatus* (e ainda a agir na conferência), só reconhecemos como facto aquilo que é descritível por outro facto com poder representativo, quer dizer, uma imagem em proposição. (...) Embora ‘Deus é nosso pai’ implique um sistema analógico, analisar a sua *ratio* não conhecerá limites, pois pressupõe uma visão cuja origem implica uma afinidade, aquela entre um filho e um pai, que pressupõe uma constelação de afectos, emoções e acções que não podem ser completamente explicadas pela análise de factos.⁵³⁵

No fundo, como nos lembra Maria Filomena Molder, é por este motivo que Wittgenstein “rejeita símiles de natureza religiosa ou ética”⁵³⁶ nesta conferência: se deixarmos cair o símile, vemos que nenhum facto reside atrás dele, nenhuma “imagem em proposição”⁵³⁷ pode ocupar o seu lugar, tanto é que somos levados a concluir que o que parecia um símile é apenas *nonsense* (cf. LoE, p. 43).

Em BB a imagem tractariana da linguagem já não está a agir, embora haja alguma coisa na nova perspectiva sobre a linguagem que é mantida da visão anterior. Podemos dizer que a intuição de que “[n]ós fazemo-nos imagens dos factos” (TLP 2.1) sobrevive aí⁵³⁸ apesar da sua força ter diminuído consideravelmente: assim, que as analogias ou símiles sejam imagens dos factos que representam, já não é o critério que decide ou ajuda a perceber a validade de uma expressão, na medida em que, enquanto representação ou modelo, pode ficar

⁵³⁵ Maria Filomena Molder, “Cries, False Substitutes and Expressions in Image”, pp. 47-48.

⁵³⁶ *Ibid.*

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ Cf. a este respeito o BT, p. 288 (sobretudo a última frase): “O que faz da expectativa a expectativa para nós? / Poderíamos perguntar: O que faz da imagem, do pensamento, a realidade para nós? / Ou: O que faz da *crença* a realidade para nós? / Bem, acreditar é um acto natural dos seres humanos. / Fazemo-nos imagens é uma parte das nossas vidas.” [Was macht uns die Erwartung zur Erwartung? / Man könnte fragen: / Was macht uns das Bild, den Gedanken, zur Wirklichkeit? / Oder: Was macht uns den Glauben zur Wirklichkeit? / Nun das Glauben ist ein natürlicher Akt der Menschen. / Uns Bilder herzustellen ist Teil unseres Lebens.]

no lugar de outra coisa ou à frente das coisas. Por outras palavras, o problema reside numa expressão poder constituir-se como uma mediação entre nós e as coisas não nos deixando vê-las nitidamente. Justamente graças a este aspecto, um símile pode ser para nós uma fonte de fascínio filosófico, ao impedir o reconhecimento do que está à nossa frente na linguagem, representando-o, mas simultaneamente impedindo o acesso ao uso das palavras. Não devemos a este respeito esquecer que uma representação tende a ser parcial apesar de nós a julgarmos completa e fazermos dela a nossa perspectiva (ficando desse modo presos a substituições que podem transformar-se em verdadeiros obstáculos à compreensão). Com efeito, as analogias e símiles retêm os traços partilhados daquilo que aproximam e se não tivermos em conta, não só as parecenças mas também as diferenças entre os casos que põem lado a lado, podemos com isso ignorar, por exemplo, que as palavras comparadas pertencem a regiões diferentes da linguagem e acabar por assemelhá-las demasiado no seu uso. Um exemplo de um tal caso é a maneira como falamos da passagem do tempo e dizemos que o tempo flui: enfeitiçados por esta imagem, acabamos a debater-nos com o problema filosófico da localização dos acontecimentos passados. Aquilo que quotidianamente aceitamos quando falamos do tempo, torna-se problemático para nós quando o modo de falar das coisas que passam por nós e mudam de lugar, é usado como símile para falar de acontecimentos passados. A atracção da pergunta “para onde vai o tempo quando passa?” resulta da incorporação de uma analogia na nossa linguagem que nos faz procurar pelo ‘passado’ como uma ‘coisa’ que está ‘algures’, apesar da diferença entre os dois. No *Livro Castanho*, Wittgenstein descreve esta situação e a analogia que a provoca:

[A] questão ‘Para onde vai o presente quando se torna passado e onde está o passado?’ – Em que circunstâncias é esta pergunta atractiva para nós? Pois não o é em certas circunstâncias, e deveríamos despedi-la como *nonsense*.

É claro que esta questão surge mais facilmente quando estamos preocupados com casos em que as coisas fluem por nós [*flow by us*] – como troncos de madeira flutuam por um rio abaixo. Num tal caso dizemos que os troncos que passaram estão todos abaixo à esquerda e que os que passarão por nós, estão todos acima à direita. Nós usamos então esta situação como um símile para todos os acontecimentos no tempo e até incorporamos este símile na nossa linguagem, como quando dizemos ‘o acontecimento presente passa por aqui’ [*an event passes by*] (um tronco passa por aqui) [*a log passes by*], ‘o acontecimento futuro virá aí’ (um tronco virá aí). Falamos do

fluir dos acontecimentos; mas também do fluir do tempo – o rio onde os troncos viajam.

Aqui está uma das mais férteis fontes de perplexidade filosófica (...).

Dizemos, ‘Algo irá acontecer’, e também, ‘Alguma coisa vem na minha direcção’; referimo-nos ao tronco como ‘algo’, mas também ao tronco vir na minha direcção.

Assim, pode acontecer que não nos consigamos livrar das implicações do nosso simbolismo, que parece admitir uma questão como ‘Para onde vai a chama da vela quando é apagada?’ ‘Para onde vai a luz?’, ‘Para onde vai o passado?’ Ficamos obcecados com o nosso simbolismo. – Podemos dizer que isto conduziu à perplexidade por meio de uma analogia que irresistivelmente nos prende. – E isto também acontece quando o significado da palavra ‘agora’ nos aparece a uma luz misteriosa. (BrB, pp. 107-108.)

Apesar de tudo, Wittgenstein assegura a utilidade de expressões construídas de acordo com padrões analógicos:

O uso de expressões construídas de acordo com padrões analógicos sublinha analogias entre casos frequentemente muito distantes. E ao fazer isto estas expressões podem ser extremamente úteis. (BB, p. 28.)

Uma dificuldade respeitante às analogias é saber – ou ver – onde podem enganar-nos, e por isso é importante considerá-las caso a caso sem nos apressarmos a generalizar, quer dizer, sem levar as analogias longe demais estendendo-as para lá da perspectiva que proporcionam, pois “[c]ada notação particular sublinha um ponto de vista.” (BB, p. 28.) Wittgenstein adverte-nos ainda quanto ao perigo que representa a falta de precisão da fronteira entre os paralelos seguros que podemos seguir e aqueles que podem confundir-nos:

Quando dizemos que com o nosso método queremos contrapontizar o efeito de certas analogias, é importante que compreendam que a ideia de uma analogia ser enganadora não é nada bem definida. Nenhuma fronteira precisa pode desenhar-se à volta dos casos nos quais poderíamos dizer que alguém foi enganado por uma analogia. (BB, p. 28.)

Com efeito, não parecem existir condições de exactidão no que respeita aos conceitos e aos modos de dizer. Se queremos reconhecer analogias confusas, será necessário olhar para

elas uma a uma, pois, às nossas palavras não lhes é dado um significado preciso em lado nenhum mas elas têm-no (têm vários) – têm vida – na linguagem. Assim, a investigação do significado das palavras deve conter o impulso para sublimar e hipostasiar numa imagem a riqueza e a variedade das nossas expressões particulares, por outras palavras, ela beneficiará de olhar para os casos singulares, da atenção aos pormenores e às nuances – sem os dissecar (aos casos particulares) à procura de semelhanças mas de facto esforçando-se por não ocultar as múltiplas justaposições e cruzamentos.

Como havíamos principiado a notar, uma analogia pressupõe um elenco de razões que podem enumerar-se de maneira a afigurar o núcleo atractor dos casos apartados que aproxima. Esse elenco deve assim revelar o equilíbrio ou proporção da *ratio* da analogia. Essa proporção, daquilo que é unido numa analogia, parece basear-se no modo como os casos apartados se complementam. Porém, o equilíbrio que procuramos alcançar nas nossas expressões analógicas requer que sejamos cuidadosos, uma vez que pode traduzir-se numa inclinação para a simetria que nos faz ver certas palavras como pares significativos especiais. Os riscos desta predisposição têm um bom exemplo nos efeitos do par interior / exterior combinado com os pares invisível / visível, incognoscível / cognoscível. Uma tal inclinação qualifica a inquirição filosófica que procura explicações e uma realidade que sirvam de correlato àquilo que está à vista na nossa linguagem, por exemplo, ao conceber o interior como invisível e como complemento do exterior numa composição simétrica. A dúvida em relação à dor de alguém, incutida pela questão filosófica que pergunta pelo acesso aos sentimentos do outro, supostamente invisíveis e incognoscíveis para nós, é um dos efeitos das exigências de simetria do par interior / exterior. Faz-se sentir no apuramento da questão, que terá de resolver perplexidades levantadas por expressões como ‘ver e sentir a dor do outro’, ou “sentir dor no corpo do outro”, entre outras, que complicam adicionalmente a averiguação do problema inicial. Por exemplo, a tentativa de compreender o grito de dor, exterior, por meio de uma causa privada, acaba por finalmente conduzir ao problema de saber como se ligam mente e corpo. Fazem parte deste processo vários passos em tudo semelhantes aos que descrevemos mais acima quando nos debruçámos sobre a sublimação dos “velhos modelos” a partir das formas primitivas da nossa linguagem. Parece-nos então que apenas o que está na mente, entendida como a origem oculta dos sentimentos reais, pode constituir o critério para decidir se o comportamento de alguém é ou não genuíno. Esta é uma imagem simplificada das inquietações profundas intrínsecas a este problema, mas constituem ainda assim o contexto necessário ao seguinte exemplo de Wittgenstein:

‘Uma criança recém-nascida não tem dentes’. – ‘Um ganso não tem dentes.’ – ‘Uma rosa não tem dentes.’ – Esta última – gostaríamos de dizer – é obviamente verdadeira! Mesmo mais segura do que um ganso não ter nenhum. – E contudo não é assim tão claro. Pois onde poderiam estar os dentes de uma rosa? O ganso não tem nenhuns no seu queixo. E nenhuns, claro, nas suas asas; mas ninguém quer dizer isso quando diz que ele não tem dentes. Ora, supõe que disséssemos: a vaca mastiga a comida e depois dá estrume à rosa, logo a rosa tem dentes na boca do animal. Isto não seria absurdo, pois não temos noção de onde procurar por dentes numa rosa de antemão. (Ligação com ‘dor no corpo de outro’.)⁵³⁹

O exemplo contraria a nossa tendência para procurar um correlato privado, uma explicação baseada num acesso a algo supostamente escondido dos nossos olhos e é notável pelo modo como joga com aquilo que julgamos indiscutível, lembrando-nos com isso do valor, ou do benefício de ver as coisas de uma nova perspectiva de maneira a dar-mo-nos conta do menos óbvio que está, contudo, à vista: “uma rosa tem dentes na boca do animal.” No BB, imediatamente antes da passagem acima citada sobre a utilidade das expressões analógicas, Wittgenstein refere-se a como “o nosso método não consiste meramente em enumerar usos factuais, mas antes em deliberadamente inventar novos usos, alguns deles por causa da sua aparência absurda” (BB, p. 28.) – Por vezes é mesmo isso que dissolve perplexidades – uma outra perplexidade. Lembramos quanto a isto que,

Um bom símile refresca o intelecto.⁵⁴⁰

Mesmo se tiver uma aparência inusitada⁵⁴¹. Um bom símile é o que nos faz deixar cair uma ideia confusa. DC, §248 é disso um bom exemplo. Trata-se de um símile que subverte

⁵³⁹ IF, II, x, §207. Trad. modificada.

⁵⁴⁰ *Eine gutes Gleichnis erfrischt der Verstand.* Ms 105 73 c:129, VB, p. 3.

⁵⁴¹ Marjorie Perloff sublinha o carácter inesperado das analogias de Wittgenstein, a encenação da linguagem de todos os dias em contextos muitas vezes extraordinários que “depende da técnica retórica assombrosa do poeta-filósofo”: “Mas a ‘linguagem quotidiana’ de Wittgenstein é, claro, extraordinária. (...) No *Da Certeza* a persuasão depende da técnica retórica assombrosa do poeta-filósofo. Os exemplos devem ser curtos e concretos; devem falar à experiência de todos os dias do interlocutor, ao usarem padrões conversacionais reforçados pelas analogias vívidas como a das palavras transformadas em cadáveres ou a das ideias gastas como papel de alumínio que não se consegue alisar outra vez. Os exemplos devem primeiro passar o teste do senso comum; com efeito, devem ser tão literais que nos façam rir. Mesmo na nossa época de exploração lunar, a resposta ‘Não sei’ à pergunta ‘Já foste à lua?’, é absurda. De facto, o absurdo de muitas das proposições de Wittgenstein mostra a sua afinidade com a piada, o enigma ou o conto fantástico, como estas variações aparecem no próprio jogo de linguagem: *imagina o jogo de linguagem ‘Quanto te chamar, entra pela porta’.* Em circunstâncias normais seria impossível duvidar de que ali existe uma porta. (DC, §391 [trad. modificada]). Uma criança, apresentada com esta possibilidade, ou se ri ou apresenta outro jogo de linguagem – por exemplo, ‘Vamos imaginar que nada

até a maneira quotidiana de pensarmos sobre coisas como fundamentos, razões, bases seguras, etc. – mostra o avesso daquilo que normalmente dizemos, fazendo-nos reconhecer o que temos à nossa frente. Em DC, §248, é-nos apresentado o símile dos “alicerces” que “são suportados pela casa inteira”⁵⁴², numa imagem que verdadeiramente deita por terra a nossa concepção do que é um fundamento. De algum modo, a noção de uma ideia e da sua fundação complementar é deixada ficar para trás⁵⁴³; uma certa preferência pela simetria não é aí tida em conta ou satisfeita. Esta última é semelhante ao que nos incita a procurar definições por causa da sua forma, não por causa do seu conteúdo – o que nos reconduz a uma observação que citámos no início deste estudo quando aí falámos da “fome da simplicidade”, que nos faz exigir explicações que revelam “da nossa parte, uma exigência arquitectónica; a explicação como um friso falso, que suporta coisa nenhuma.” (IF, I, §217.)⁵⁴⁴

DC, §248, contribui para dissolver uma dificuldade que parecia inultrapassável na filosofia, e que consistia no encontro da fundação segura para o conhecimento, a fundação a partir da qual o movimento de recuo poderia cessar. Pudemos já apresentar as nossas razões para aderirmos à leitura de Danièle Moyal-Sharrock, que insiste no carácter definitivo daquela dissolução.

Se eu estiver correcto, os problemas filosóficos têm de ser completamente solúveis, em contraste com todos os outros. (...) Os problemas são dissolvidos no sentido literal da palavra – como um pedaço de açúcar na água.⁵⁴⁵ P, p. 310.

Que não consigamos dissolvê-los tem a ver com o tipo de investigação que tendencialmente levamos a cabo quando um problema filosófico nos desorienta. Os problemas filosóficos têm um carácter único – estão “em contraste com todos os outros” – e

do que está neste quarto existe.’ E aqui residiria um jogo de linguagem diferente, um acto poético diferente.” Marjorie Perloff, “Writing Philosophy as Poetry: Literary Form in Wittgenstein”, in *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Marie McGinn, Oskari Kuusela (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 724.

⁵⁴² (...) *Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.* Trad. modificada.

⁵⁴³ Veja-se a propósito DC, §253.

⁵⁴⁴ Sobre a imagem da casa inteira que suporta os fundamentos, cf. Maria Filomena Molder, “L’Architecture est un geste. Variations sur un motif wittgensteinien”, pp. 337-340.

⁵⁴⁵ *Wenn ich Recht habe, so müssen sich philosophische Probleme wirklich restlos lösen lassen, im Gegensatz zu allen andern. (...) Die Probleme werden im eigentlichen Sinne aufgelöst – wie ein Stück Zucker im Wasser.*

ao contrário dos problemas científicos, são insolúveis mediante um aumento de informação relativo ao objecto de estudo, ou mediante uma teoria que nos servisse como explicação satisfatória para as nossas inquietações. A sua peculiaridade tem a ver com o facto de nascerem de inquietações profundas, ligadas a incompreensões gramaticais que em parte se devem a certas analogias que foram incorporadas na nossa linguagem. Daí a necessidade de identificar e inventar outras analogias, que nos propiciem um ponto de vista renovado (e recuperem os elos entre os nossos conceitos, perdidos mediante uma excessiva generalização dos mesmos).

2.6.2. Jogos de linguagem primitivos:

Poder-se-ia dizer que um bom símile se inspira no que dizemos com sentido, nas regras ditadas pelos usos das palavras. A ideia de que ao falarmos seguimos regras agia já na analogia da linguagem e do cálculo, aliás, de forma mais restrita do que viria a ser o caso posteriormente com a superação deste modelo. De acordo com o que apurámos na Parte I, uma outra analogia ultrapassa a anterior – uma analogia capaz de melhor dar conta da fluidez e espontaneidade da nossa linguagem, na qual, por vezes, como num jogo, vamos fazendo as regras à medida que avançamos. As regras que interessam a Wittgenstein não são regras construídas, nunca antes vistas, regras novas que o filósofo tentasse impor à linguagem, que funciona perfeitamente sem a fazermos ir ao encontro de condições externas segundo as quais a quiséssemos fazer atingir um “ideal do pensamento”. Interessam-lhe aquelas que as próprias coisas segregam e às quais o filósofo deve atender para que as suas descrições não abandonem o chão quotidiano que o orientam na procura da expressão transparente, para si e para os outros. Quando procurámos mostrar a importância da imaginação para o encontro dessas expressões com sentido que iluminam os nossos modos de dizer, desembocámos na gramática como método que visa clarificar o que “trazemos à consciência”. Como nos foi já possível debruçar sobre a gramática como método, como via para a dissolução dos problemas, cabe-nos agora, após falarmos da analogia, tomar em mãos uma comparação que “refresca o intelecto”, a saber, a comparação entre linguagem e jogo. É mediante a consideração do uso das palavras nos jogos de linguagem que superamos o aspecto local de um determinado jogo e conseguimos, de algum modo, considerar os vários usos ligados entre si numa rede que dá a ver a variação dos mesmos, a infindável plasticidade das nossas palavras, nas várias actividades de que fazem parte.

Tal como acontece com outros escritos do início dos anos 30 dos quais nos temos estado a ocupar, o *Livro Azul* apresenta algumas tensões que não podemos ignorar (sobretudo se tivermos em conta esses outros escritos contemporâneos)⁵⁴⁶. Uma das tensões prende-se justamente com a nova concepção da linguagem e com a ainda prevalente comparação com o cálculo. Se esta vai perdendo força à medida que a noção de ‘jogo de linguagem’ é favorecida em seu detrimento, por outro lado, esta tem inicialmente alguns traços do modelo anterior. Por exemplo, no BB “Wittgenstein constantemente discutia a ideia de que pensar era operar com sinais”⁵⁴⁷. Contudo, julgamos que a apresentação dos jogos de linguagem no BB é relevante: um dos aspectos a salientar, é a maneira como permite a Wittgenstein combater o modelo mental-causal da linguagem⁵⁴⁸.

Um conceito chave no trabalho tardio de Wittgenstein (...) é a noção de jogos de linguagem. Do período intermédio adiante comparou a linguagem com jogos (...) e o objectivo da analogia (...) era demonstrar que a linguagem é uma actividade governada por regras. Diversamente do modelo do cálculo, este apelo às regras não via a linguagem como um sistema preciso de regras rígidas, mas tinha como alvo ilustrar uma concepção diferente da relação entre as regras e a linguagem. (...) A partir de 1932, Wittgenstein alargou a analogia entre a linguagem e o jogo de maneira a abarcar a linguagem como um todo, e o termo ‘jogo de linguagem’ resultou disto. (...) [N]ão facultou uma concepção geral do que é um jogo de linguagem, uma vez que é suposto abranger a fluidez, diversidade e a orientação por parte de uma comunidade, características da linguagem.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ Wittgenstein estava na altura ocupado em delinear novas metodologias filosóficas (como anteriormente mostrámos). No prefácio que escreve para o BB, Rush Rhees tece um comentário neste sentido. Citamo-lo aqui: “Para Wittgenstein a filosofia era um método de investigação, mas a sua concepção de método estava a mudar. Podemos ver isto na forma como usa a noção de ‘jogos de linguagem’, por exemplo. Costumava introduzi-los de modo a deixar cair a ideia de uma forma da linguagem necessária.” Rush Rhees, “Preface”, BB, p. vi.

⁵⁴⁷ Mark Addis, *Wittgenstein: a guide for the perplexed*, Continuum Books, London, 2006, p. 68. Relembramos que, apesar disto, já no YB – nos ditados que precedem o ditado do BB (YB, pp. 43-55) – Wittgenstein admitia que a descrição da linguagem de acordo com regras inflexíveis como as do cálculo, dava uma imagem inadequada do que de facto acontece quando falamos (cf. YB, pp. 47-48).

⁵⁴⁸ O qual se insere na tentativa de mudar o estilo de pensamento contemporâneo, que tem no modelo científico a sua grande inspiração. Com efeito, esta tendência é uma das fontes de incompreensão apontadas por Wittgenstein no BB e devemos lê-lo tendo em conta as críticas de Wittgenstein ao espírito da época.

⁵⁴⁹ Mark Addis, *ibid.*, p. 68-69.

Além dos aspectos esboçados por Mark Addis, há vários aspectos adicionais relativos aos jogos de linguagem que devemos desde já salvaguardar de maneira a contextualizar a sua introdução. Derivam em parte da compreensão do termo alemão escolhido por Wittgenstein:

Há uma parcialidade inegável na tradução inglesa de *Sprachspiel* como *language game*, tendo em conta que a palavra alemã *Spiel* pode ser empregue como jogo ou como drama (um tecido vivo de actos humanos). Há uma energia dramática no conceito criado por Wittgenstein, que se perde com a redução ao jogo, e que é sempre preciso supor ao mesmo tempo. (...) Em todo o caso, no que respeita aos *Sprachspiele*, trata-se de jogos dramáticos sem encenador, alguns aprendidos e transmitidos, outros inventados, que surgem e se transformam, fixam ou desaparecem, movimentos dos quais os seres humanos fazem parte desde que nascem. (...) Um outro problema de tradução concerne à dupla significação de *Sprache*, língua ou linguagem. Na maior parte dos casos, Wittgenstein parte das línguas, das línguas vivas, concretas, da língua materna (...). [E] depois do *Tractatus*, a linguagem nunca mais é um sistema de sinais, mas uma actividade.⁵⁵⁰

Estamos agora em condições de voltar a nossa atenção para o *Livro Azul*.

O BB começa com uma pergunta. “Qual é o significado de uma palavra?” (BB, p. 1.) Rapidamente nos damos conta de que responder-lhe não será fácil, aliás, será mesmo impossível fixar uma resposta. Contudo, ao longo deste conjunto de apontamentos são-nos deixadas pistas valiosas que perduram na filosofia de Wittgenstein. A primeira tem a ver com a crítica aí feita a uma explicação psicológica do significado das palavras, baseada num entendimento causal do mesmo. Vejamos os passos que a compõe.

O nosso problema é semelhante ao seguinte: se eu dou a alguém a ordem, ‘apanha-me uma flor vermelha daquele campo’, como é que ele vai saber que tipo de flor trazer, se eu só lhe dei uma palavra. Ora, a resposta que podemos sugerir primeiro, é que vai à procura da flor vermelha levando com ele uma imagem vermelha na mente e compara-a com as flores que vê para ver qual tem a cor da imagem. (BB, p. 3)

⁵⁵⁰ Maria Filomena Molder, “L’architecture est un geste. Variations sur un motif wittgensteinien”, pp. 322-323, nota 16.

Wittgenstein admite a existência de uma maneira de procurar semelhante à que acaba de descrever, porém, não é essencial que a imagem que se usa então, seja uma imagem mental. Este caso leva-o a pensar noutro “processo” que consiste em consultar um índice com cores e palavras coordenadas com elas (“passo o meu dedo pelo gráfico, da palavra ‘vermelho’ para um quadrado, e volto à procura da flor, procuro a que tem a mesma cor” [BB, p. 3]). Contudo, o seu carácter peculiar é desde logo patente e Wittgenstein sugere algo mais próximo daquilo que normalmente fazemos, a saber, olhar à nossa volta, chegar ao pé duma flor e colhê-la sem a comparar com nada. Por sua vez, esta maneira de obedecer à ordem é esclarecida com uma outra expressão da mesma, desta feita apelando à imaginação: “imagina uma mancha vermelha” (BB, p. 3). Este caso mostra o quão improvável era o primeiro processo, pois, dificilmente imaginamos um estágio intermédio de consulta da cor vermelha que não corresponde à ordem formulada. No entanto, além de convocar a imaginação, Wittgenstein esclarece o assunto adicionalmente. Para tal, irá falar de sinais “inorgânicos”, i.e., sem vida, de maneira a confrontar o que à partida parecem ser processos mentais únicos, ocultos, ligados ao “funcionamento da linguagem”, justamente processos que parecem acompanhar o funcionamento das palavras e sem os quais estas são “sinais mortos”: compreender e significar (“Assim, se te perguntam qual é a relação entre um nome e a coisa que nomeia, irás sentir-te inclinado a responder que a relação é psicológica, e talvez penses num mecanismo de associação particular quando dizes isto.” [BB, p. 3.]

Somos tentados a pensar que a acção da linguagem consiste em duas partes; uma parte inorgânica, o manusear dos sinais, e uma parte orgânica, que podemos chamar compreender estes sinais, significá-los, interpretá-los, pensar. Estas últimas actividades parecem passar-se num lugar estranho, a mente; e o mecanismo da mente, cuja natureza nós, assim parece, não compreendemos, consegue produzir efeitos que nenhum mecanismo material conseguiu. (BB, p. 3) Parece-me claro que nenhum acrescento de sinais inorgânicos pode fazer a proposição viver. (...)

Mas se tivéssemos de nomear uma coisa que é a vida do sinal, teríamos de dizer que é o seu *uso*. (BB, p. 4.)⁵⁵¹

⁵⁵¹ Sobre a imagem da vida das palavras no BB, e do cuidado a ter com ela de maneira a não fazermos com que origine uma nova confusão sobre o significado das palavras, cf. Joachim Schulte, “‘The Life of the Sign’: Wittgenstein on Reading a Poem”, in *The Literary Wittgenstein*, John Gibson, Wolfgang Huemer (eds.), Routledge, London & New York, 2004, pp. 146-164, sobretudo, pp. 146-151. De facto, se substituirmos a pergunta ‘qual é o significado da palavra?’, por ‘o que é a vida da palavra?’, estaremos ainda tentados a nomear alguma coisa em definitivo. Quando Wittgenstein fala do uso como o que confere vida a sinais que parecem não

Tendo em conta o ponto até ao qual o modelo mental de compreender e significar estão inscritos no nosso modo de fazer face às perguntas filosóficas, e as analogias que o alimentam – do género delineado na secção anterior e que nos leva a supor uma simetria entre o sinal entendido como substantivo e alguma coisa que lhe corresponde no nosso interior⁵⁵² –, Wittgenstein procura responder à inclinação para vermos, inclusive, o uso como uma coisa que acompanha as palavras. Toma em mãos o que nos faz pensar na mente como algo peculiar, como sendo capaz de conseguir o que nenhum outro meio alcança. Ora, o modelo ‘mental’ não responde a nada que não conseguíssemos já explicar “causalmente”, quer dizer, se a resposta relativa ao que dá vida aos sinais consistisse em dizer que a mente lhes confere vitalidade, isso resolveria o assunto. No entanto, é o carácter peculiar da mente que de facto nos causa perplexidade: “[o] que nos pareceu estranho acerca dos pensamentos e do pensar não foi que tinham efeitos curiosos que ainda não pudéssemos explicar (causalmente). Por outras palavras, o nosso problema, não era científico, mas uma confusão sentida como problema.” (BB, pp. 5-6.) Por outras palavras ainda, o nosso problema é conceptual. “Se as ligações causais não são aquilo que nos preocupam”, diz Wittgenstein, então as “actividades da nossa mente” estão “diante de nós”, visíveis (“todos os factos que nos interessam estão abertos à nossa frente” BB, p. 6), e a perplexidade que sentíamos tinha a ver com um uso da linguagem que a sublima⁵⁵³ (além de que se sustentava numa incompreensão da gramática de causa, pois previa que alguma coisa na nossa mente, no interior, causava o significado

a ter de outra maneira, diz, em bom rigor, *se tivéssemos que nomear...* Por um lado, o uso como o que dá vida aos sinais pode ser uma boa imagem, se com isso não tentarmos a seguir definir ou nomear de forma precisa em que consiste (pois estaríamos novamente a caminhar de definição em definição, substituindo-as umas às outras sem conseguir, ainda assim, dar conta do que é compreender e do que é significar alguma coisa). Por outro lado, o uso de uma palavra poderia ser nomeado, se tivéssemos que indicar o que dá vida aos sinais, pois, ao referir o uso, liga-se o significado das palavras a uma série inumerável de actividades, para as quais devemos então dirigir a nossa atenção. Por outro lado ainda, ao relacionar o uso com a vida, está-se a relacionar duas coisas que não são facilmente redutíveis a uma definição unívoca, deixando assim o caminho aberto para a multiplicidade dos jogos de linguagem.

⁵⁵² Cf. BB, p. 5: “O erro ao qual somos susceptíveis poderia expressar-se assim: estamos à procura do uso do sinal, mas procuramo-lo como se fosse um objecto que co-existe com o sinal. (Uma das razões para este erro é, novamente, estarmos à procura de ‘uma coisa que corresponde a um substantivo’).”

⁵⁵³ O engano está em pensar no pensamento como “actividade mental”. A possibilidade de consistir em “operar com sinais” faz com que seja mais fácil imaginar que o pensamento não ocorre num meio estranho, mas “na mão, quando pensamos com a escrita; pela boca e pela laringe, quando pensamos com a fala; e se pensamos ao imaginar sinais ou imagens, não vos posso dar nenhum agente que pensa. Se então em tais casos dizeis que a mente pensa, só posso chamar-vos a atenção para o facto de que estão a usar uma metáfora, que aqui a mente é um agente diferente, no sentido em que a mão pode sê-lo ao escrever.” (BB, p. 6.) Wittgenstein não deixa de abordar este problema, que passa por detectar uma “analogia gramatical” com origem no uso do verbo pensar de maneira análoga a verbos que se referem a actividades relativas a coisas que podemos localizar no espaço. A confusão aqui é do tipo da analogia do tempo que flui como um rio com acontecimentos que se deslocam do presente para o passado – não vamos por isso analisá-la em detalhe.

exterior, fazendo-o emergir de algum modo). Ora, se o nosso problema é afinal uma confusão que resulta de um uso da linguagem que acentua a mitologia das suas formas, o que poderá fazer cessar a nossa perplexidade acerca do significado das palavras é atender à própria linguagem, orientar a investigação nesse sentido, uma vez que é na medida em que faz parte de uma linguagem, “que a proposição [*sentence*] tem vida. Mas estamos tentados a imaginar o que dá vida à proposição como algo numa esfera oculta, acompanhando-a. Mas o que quer que fosse que a acompanhasse, seria apenas outro sinal.” (BB, p. 5.)

O confronto com a possibilidade do pensamento como uma actividade mental não é redundante – permite a Wittgenstein conduzir quem se encontra enfeitiçado por esta concepção ao próximo passo que clarifica o erro. (Diríamos que está a desatar nós e que faz os mesmos movimentos complicados que levaram à formulação do problema em primeiro lugar.) Com efeito, reconhecer que o significado surge graças a uma actividade, facilita a compreensão da linguagem como algo dinâmico – combate a tendência para responder à questão inaugural do BB com uma determinação fixa, consequência de considerar a linguagem quando não está a funcionar e em que o que é dito se encontra desligado das actividades de que faz parte. Em última análise, é essa separação que faz dos sinais uma coisa morta, e das proposições pedaços de linguagem que só ganham vida numa esfera invisível e dificilmente acessível.

Para deixar de lado de vez a imagem da linguagem como sendo constituída de sinais univocamente ligados a significados, Wittgenstein introduz a noção de jogos de linguagem, após apresentar uma actividade, uma instrução simples, que requer coisas tão diferentes como dirigirmo-nos a alguém, contar até um certo número, escolher, comparar, etc.:

E aqui têm um caso do uso de palavras. Eu irei no futuro chamar-vos a atenção, uma e outra vez, para aquilo que irei chamar jogos de linguagem. Estes são maneiras de usar sinais mais simples do que a maneira muito complicada de usarmos sinais na nossa linguagem do dia-a-dia. Os jogos de linguagem são formas da linguagem com que uma criança começa a fazer uso das palavras. O estudo de jogos de linguagem é o estudo de formas de linguagem primitivas. (...) Vemos actividades, reacções, que são demarcadas e transparentes. Por outro lado, reconhecemos nestes processos simples, formas da linguagem que não se separam com um travão das nossas mais complicadas. (BB, p. 17.)

Wittgenstein apresenta estes jogos como verdadeiros objectos de comparação, formas simples às quais podemos gradualmente adicionar aspectos que as aproximam das “nossas mais complicadas”.

Cabe-nos desde já sublinhar que a sua nitidez e simplicidade não é do tipo tractariano, pois, agora, o que nos é dado considerar são actividades e reacções (em vez de um imóvel fazer corresponder sinais a outros sinais que são o seu significado), tanto é que nada os separa dos nossos usos quotidianos, aos quais podemos chegar graças à consideração das parecenças e diferenças entre eles. Essas parecenças e diferenças, aliás, apenas são visíveis devido aos jogos primitivos não estarem separados dos nossos jogos de linguagem, aos quais estão ligados mediante uma rede de semelhanças de família:

[O]s jogos formam uma família cujos membros têm semelhanças de família [*family likenesses*]. Alguns têm o mesmo nariz, outros as mesmas sobancelhas e outros ainda a mesma maneira de andar; e estas semelhanças justapõe-se. (BB, p. 17.)

Partindo desta comparação dos jogos com uma família cujos membros têm uma relação não previsível e não linear de semelhanças, podemos imaginar cada jogo como um rosto – uma coerência interna e singular – que se parece com outros. Cada jogo, na sua individualidade, não é um fenómeno separado e o uso das palavras que lhe é próprio não é desvinculável do uso das mesmas palavras noutros jogos, ou de palavras diferentes cujo uso se pode aproximar ou distanciar de acordo com o ‘grau de parentesco’ que as semelhanças e dissemelhanças, no âmbito da linguagem, dão a ver. Se, como tinha ficado determinado, o que dá vida aos sinais é o seu uso, é mediante esta rede de ligações múltiplas e variadas que o significado das palavras ganha forma, contudo, sem conhecer determinações fixas e definitivas. Tratando-se de uma comparação com uma família e tendo em conta que o uso dá vida, estamos autorizados a pensar que, os jogos podem alterar-se e mudar, como tudo o que é vivo; tal como numa família, novos membros nascem que fazem parte da linguagem, expandindo-a; também há jogos que caem em desuso e deixam de existir, da mesma maneira que numa família ninguém vive para sempre (os jogos que continuam a ser jogados e os jogos futuros, podem no entanto possuir traços em comum com jogos que um dia tiveram a mesma vitalidade mas que entretanto deixaram de ter um uso na linguagem). Com efeito, a comparação da linguagem com um jogo, aliada à noção de semelhanças de família que justamente torna visíveis os laços de parentesco e os graus de proximidade e distância entre

eles, configura uma visão da linguagem mais abrangente, e reconfigura a maneira vigente de pensar a resposta à pergunta acerca do significado de uma palavra. Porém, Wittgenstein constata que, apesar disto, não aderimos à boa comparação que os jogos de linguagem nos providenciam – a mudança de rumo da investigação detém-se, e, com isso, o alargamento do nosso horizonte compreensivo fica em suspenso. Wittgenstein enumera os aspectos relativos às tendências que nos fazem resistir a essa mudança:

O que nos dificulta a mudança para esta linha de investigação, é a nossa ânsia de generalidade. [Esta] resulta de um número de tendências ligadas a confusões filosóficas particulares. Tais como (a) a tendência para procurar algo de comum a todas as entidades que subsumimos sob um termo geral (...). (BB, p. 17.)

Tendência que se liga à suposição de que existe uma propriedade que atravessa por igual todos os jogos de linguagem e em virtude da qual pudéssemos justificar o facto de chamarmos ‘jogo’ “aos vários jogos”. Alimentamos a inclinação para supor que há um “conceito geral” que funciona como uma propriedade, um ingrediente constante que podemos encontrar distribuído pelos jogos (comparável “à ideia de beleza” que, presente em tudo o que é belo, se mantém “inalterada” apesar disso⁵⁵⁴).

(b) A tendência com raízes nas nossas formas usuais de expressão, para pensar que o homem que aprendeu a usar um termo geral, como o termo ‘folha’, passou assim a possuir uma espécie de imagem geral de folha, por oposição a todas as imagens de folhas particulares. (...) [M]ostrar-lhe folhas particulares foi apenas um meio para o fim de produzir ‘nele’ a ideia (...) Dizemos que vê o que é comum a todas as folhas (...) Mas inclinamo-nos a pensar que a ideia geral de folha é algo como uma imagem visual, mas uma que só contém o que é comum a todas as folhas. (...) Isto novamente liga-se à ideia de que o significado de uma palavra é uma imagem, ou alguma coisa correlacionada com a palavra. (BB, p. 18.)⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ Cf. BB, p. 18.

⁵⁵⁵ Hans Sluga, partindo deste exemplo, considera que Wittgenstein se inspirou em Nietzsche para configurar a sua crítica à redução da variedade operada pelos termos gerais. Com efeito, Nietzsche, no ensaio *Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral* (Friedrich Nietzsche, *Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral*, in *O nascimento da tragédia + Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral*, Helga Hook Quadrado, trad., Relógio D’Água Editores, Lisboa, 1997, pp. 214-232 [AVM]), não só usa o exemplo da folha como a sua concepção do surgimento da linguagem “onde não existe lógica” (AVM, p. 220), e do trabalho do “investigador” (*ibid.*), do filósofo como construtor de “castelos no ar” (*ibid.*) que não “provêm da essência das

Finalmente, Wittgenstein liga a nossa “ânsia pela generalidade” a uma “outra fonte”, a saber, o método da ciência, que reduz tudo o que “é natural” a um número mínimo de leis “primitivas” mediante as suas explicações:

Os filósofos vêem constantemente o método da ciência à frente dos seus olhos, e sentem-se irresistivelmente tentados a fazer perguntas à maneira da ciência. Esta tendência é a fonte real da metafísica e conduz o filósofo à escuridão total. (BB, p. 18.)

Wittgenstein, ao invés da ciência, não quer “reduzir nada a nada, ou explicar nada”. Tendo em conta o carácter redutor da explicação, a filosofia não deve então fazer mais do que descrever: “é na verdade ‘puramente descritiva’ (...) Em vez de ‘ânsia pela generalidade’ também poderia ter dito ‘a atitude de desprezo para com o caso particular’.” (BB, p. 18.)

2.7. Razões e causas. Impressão e expressão:

A ciência não fornece o bom modelo para compreendermos o que é compreender: é um modelo distante da prática filosófica, no tipo de análise que põe em prática – com vista a descobrir novos factos sobre as coisas – e nas explicações causais que visa suprir e que, dado o seu carácter empírico, se afastam do tipo de possibilidades que a filosofia contempla no seu esforço compreensivo. Quando serve de paradigma para tudo, a ciência pode tornar-se para nós uma imagem que nos enclausura impossibilitando-nos de ver o que não é abarcável pelos

coisas”, poderia aproximar-se da visão da filosofia sugerida por Wittgenstein no início dos anos 30 e ainda da sua declaração de que os jogos de linguagem não têm uma origem nem racional nem irracional, mas “estão aí como a nossa vida” (DC, §559). Porém, de acordo com o que mostrámos apoiando-nos na leitura de Danièle Moyal-Sharrock, há aí uma lógica a agir, apesar de não ser traduzível proposicionalmente, uma lógica animal – não verbal. Mas com isto afastamo-nos já da interpretação de Sluga que, em rigor, não toca neste assunto e pretende apenas traçar uma origem do exemplo da folha em Nietzsche (Sluga, *Wittgenstein*, pp. 81-82) – hipótese que lhe permite sugerir uma outra proximidade entre os dois filósofos, baseada no facto de que ambos falam de ‘semelhanças de família’ (no entanto, lembramos que é Sluga quem constata que este termo estava em uso na literatura desde o Século XIX, tendo Wittgenstein tido com certeza outras oportunidades de entrar em contacto com ele). Embora consideremos que Wittgenstein se inspirou em Goethe e não em Nietzsche no que diz respeito ao exemplo da folha (e não poderá Nietzsche igualmente ter bebido aí?), Sluga parte da proximidade que vê nos dois filósofos para uma interpretação interessante. Com efeito, vale mesmo a pena ler as páginas que dedica aos jogos de linguagem e às semelhanças de família (e, claro, ao exemplo da folha). Mesmo no caso de não se acompanhar o autor em todas as distinções que faz e que o levam a falar da existência de “conceitos de semelhança de família”, tais como ‘linguagem’ e ‘jogo’, por um lado, e por outro, de conceitos *cluster* que se ligam de maneira diferente dos primeiros e em cuja apreciação devem ter-se em conta “relações externas”, embora pouco estritas (Sluga caracteriza-as como *loosely causal relations* [*ibid.*, p. 87]) – distinções estas que, a nosso ver, podem até ser úteis do ponto de vista heurístico, mas não levam em conta o facto de Wittgenstein pretender tirar do seu pedestal as palavras que receberam um lugar privilegiado na metafísica (tais como ‘linguagem’ ou ‘verdade’), como vimos na secção ‘*Pathos* filosófico’.

seus mecanismos, pela maneira como formula hipóteses e as testa – pela sua concepção das coisas e das suas expectativas em relação a elas.⁵⁵⁶

O tipo de confusões que são os problemas filosóficos, são para ser tratados de uma maneira análoga àquela em que numa investigação estética, por exemplo, damos razões para substituir uma expressão por outra, ou mostramos que a expressão conseguida ainda não é a que acerta em cheio, quer dizer, a que resolve o nosso desconforto e possibilita a apreciação. Isto tornar-se-á mais claro quando nos debruçarmos sobre as AeC. Não podemos no entanto deixar de chamar a atenção para o facto de que, antes dessas aulas de 1938, no início dos anos 30⁵⁵⁷, Wittgenstein adianta algumas metodologias filosóficas delineadas com uma investigação estética como exemplo ou termo de comparação. Um aspecto que perpassa essas metodologias é que (como temos estado a ver), a causalidade não desempenha qualquer papel enquanto princípio que permita ao filósofo diluir os problemas que o inquietam e que são conceptuais e exigem, não uma explicação baseada em relações puramente externas, mas descrições passíveis de compor uma imagem capaz de abarcar as parecenças e diferenças entre os conceitos, por forma a encontrar a boa comparação, portanto, a boa razão que permite compreender e ver as ligações entre as coisas que aproxima e que configuram uma fisionomia significativa. Voltamos a Moore e aos seus resumos das aulas de Wittgenstein a que nos reportámos no início do capítulo:

O que a estética tenta fazer, disse ele, é dar *razões*, e.g., para ter esta palavra em vez daquela num sítio específico num poema; (...). *Razões* (...) na estética, são ‘da natureza de dar mais descrições’: e.g. podes fazer uma pessoa ver o que Brahms queria, mostrando-lhe muitas peças de Brahms, ou comparando-o com um autor contemporâneo; e tudo o que a estética pode fazer é ‘chamar a atenção para uma coisa’, pôr as coisas lado a lado’. E disse que ao dar razões deste tipo, fazes a pessoa ‘ver o que tu vês’ mas que se ainda assim ‘não sente o seu apelo’, isso é o ‘fim da discussão’, e que o que ele, Wittgenstein, ‘tinha em mente’ era a ‘ideia de que as discussões estéticas eram como discussões num tribunal’, onde se tenta ‘clarificar as circunstâncias’ da acção que está a ser julgada, na esperança de no fim

⁵⁵⁶ Nietzsche também nos adverte disto. Relembremos a propósito o que diz em GC, §373, que analisámos em excurso da Parte I.

⁵⁵⁷ Altura em que, como pudemos já sublinhar, Wittgenstein reflecte sobre novos percursos para a filosofia, pondo em prática a actividade que esclarece e “que começa agora a expressar-se”.

‘apelar ao juiz’. E ele disse que o mesmo tipo de ‘razões’ não era dado só na ética, mas também na filosofia. (MWL, p. 106.)⁵⁵⁸

Assim, o que interessa ao filósofo são as razões que permitem delinear a expressão exacta que leva ao desaparecimento do problema – à satisfação com a solução apresentada, à dissolução da confusão, numa palavra, à compreensão.

A compreensão, a termos em conta a semelhança do que se passa na estética com o que se passa na filosofia, reside no assentimento às razões enunciadas, aspecto que se liga ao que anteriormente delineámos quando caracterizámos a solução de um problema filosófico com o auxílio da noção de fisionomia exacta do erro, ou ainda, com o encontro da palavra que salva. Em ambos, é a compreensão do que constituía o nosso desconforto, com origem num desajuste entre a imagem que nos iludia e a maneira como a linguagem funciona, que está em jogo, e em ambos essa compreensão equivale a um reconhecimento, a um gesto nosso que mostra que ‘sim, de facto, era isso que eu pensava’. À falta deste gesto compreensivo, a enumeração de razões simplesmente chega ao fim, “é o fim da discussão”, quer dizer, não é possível ulteriormente recorrer a causas para explicar o desconforto provocado por um problema filosófico ou pela dificuldade em ver o que “Brahms queria”, uma vez que não pode apelar-se a algo exterior que causa a compreensão interior daquilo que se tenta compreender⁵⁵⁹. Não se trata de preencher um vazio no nosso interior por meio de uma explicação, mas de sermos capazes de compreender no nosso íntimo, o que nos levou, por exemplo, a formular o problema filosófico. Trata-se de descobrir que imagem estava impressa no nosso intelecto, na nossa linguagem, de tal maneira que condicionava tudo o que víamos.

Antonia Soulez⁵⁶⁰ chama a atenção para a noção de impressão (*Eindruck*) no segundo Wittgenstein⁵⁶¹, por forma a tornar claro o alcance da compreensão de uma frase musical

⁵⁵⁸ O que Moore relata aqui pode ler-se a par das pp. 34-39 do volume, *Wittgenstein's Lectures, 1932-35, From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald* – tendo em conta a data e a descrição da sessão realizada por Moore, é bem provável que se trate da mesma aula nos dois registos. Porém, apenas poderemos confirmar isto aquando da publicação, prevista para Setembro de 2016 (das notas completas de Moore das aulas de Wittgenstein), do vol., *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1930-1933 (From the notes of G. E. Moore)*, David G. Stern, Brian Rogers, Gabriel Citron, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

⁵⁵⁹ As causas servem para explicar relações externas no mundo físico. Se as fazemos tomar o lugar das razões que podemos compreender, isso resulta de um mal-entendido relativo à gramática da causalidade.

⁵⁶⁰ Antonia Soulez, “Phrases musicales: la musique dans la philosophie de Wittgenstein”, in *Circuit: musiques contemporaines*, vol. 17, nº 1, 2007, pp. 21-47. (DOI: 10. 7202/016772ar)

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 40.

como termo comparativo da compreensão de uma frase da nossa linguagem. Wittgenstein tece esta comparação nas IF, I, §527⁵⁶². A propósito, a autora comenta que a mesma não justifica a compreensão, redutora, “da filosofia nos termos da música” e “da música nos termos da filosofia”⁵⁶³. Possibilita, isso sim, “pôr em relevo” traços de “analogias parciais entre dois procedimentos de composição”, mediante “o foco da atenção na estrutura interna de um meio, *Mittel*, aqui os sons, ali os conceitos.”⁵⁶⁴ De igual modo, a estética como modelo do novo método, permite pôr em relevo alguns aspectos da investigação filosófica, a saber, aspectos da sua natureza conceptual que são afins aos das questões estéticas que se resolvem por meio da apresentação de razões, que podem ser de várias ordens, tais como, descrições, “pôr lado a lado”, “chamar a atenção para uma coisa”. Estas descrições visam fazer justiça à linguagem, repercutindo-se assim no que Antonia Soulez exprime como “respeitar a linguagem”⁵⁶⁵, tarefa que implica, como nos diz, “restituir-lhe o direito de fazer compreender a sua ordem íntima ao fazer compreender as suas exigências éticas de justiça para um dizer-direito [*dire-droit*]”⁵⁶⁶. Acresce que Antonia Soulez considera ainda que, ao reclamar uma tal restituição, a linguagem faz ouvir “um apelo à reparação” dos danos feitos “quando a tratamos mal, ao esquecermos que ela faz exigências de obra de arte.”⁵⁶⁷

Quanto à noção de impressão, cabe-nos esclarecer que surge no BrB com vista a ilustrar que a compreensão de uma imagem não leva à figuração, no nosso interior, de uma representação correspondente definitiva. Wittgenstein aproxima no entanto essa compreensão de um molde feito mediante a impressão, baixo-relevo, no nosso interior daquilo que vemos quando deixamos alguma coisa imprimir-se em nós graças à atenção que lhe dedicamos (BrB, §170). Aquilo que vemos, ou ouvimos (cf. BrB, p. 166), deixa em nós uma marca que ressoa na nossa vida, nas nossas vivências, não sendo, portanto, apenas um molde que viesse ocupar um lugar vazio. Com efeito, a melodia, ou melhor, a sua audição, constitui o exemplo que Wittgenstein toma em mãos quando quer mostrar que ao tentarmos compreender, e.g., os

⁵⁶² Cf. a este respeito: Paula Carvalho, “As *Investigações Filosóficas* e a Interpretação Musical”, in *Linguagem e Valor*, pp. 125-139, sobretudo as pp. 125-127.

⁵⁶³ Antonia Soulez, “Phrases musicales: la musique dans la philosophie de Wittgenstein”, in *Circuit: musiques contemporaines*, p. 45.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, *idem*.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, *idem*.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, *idem*.

traços de um rosto, “possui-nos a mesma ilusão estranha” que se faz sentir até de “uma maneira ainda mais forte”,

quando repetimos uma melodia para nós próprios e deixamos que faça a sua impressão em nós completamente, e dizemos ‘Esta melodia diz *alguma coisa*’, e é como se eu tivesse de encontrar *aquilo* que diz. E no entanto eu sei que não diz nada que eu possa expressar por palavras ou imagens. E se, ao reconhecer isto, me conformo a dizer ‘Expressa apenas um pensamento musical’, isto não quer dizer nada para além de ‘Expressa-se a si própria’.
(BrB, p. 166.)

O exemplo da música esclarece que ao deixarmos uma expressão imprimir-se em nós, o que é apreendido e acolhido não é algo exterior àquilo que se imprime e para o qual este apontasse. A própria expressão, como a melodia, “diz-se a si própria” e não aponta nem esconde um significado que constituísse verdadeiramente aquilo que diz.

‘Mas com certeza que ao tocá-la não a tocas de qualquer maneira, toca-la desta maneira particular, fazendo um *crescendo* aqui, um *diminuendo* ali, uma *caesura* neste sítio, etc.’ – Precisamente, e isso é tudo o que eu posso dizer sobre ela, ou pode ser tudo o que eu consiga dizer dela. Pois em certos casos eu consigo justificar, explicar a expressão particular com que a toco mediante uma comparação, como quando digo (...) ‘Isto é como se fosse a resposta ao que veio antes’, etc. (Isto, já agora, mostra o aspecto de uma ‘justificação’ ou de uma ‘explicação’ em estética.) É verdade que posso ouvir uma melodia tocada e dizer ‘Isto não é como deve tocar-se, é assim’; e assobio-a num *tempo* diferente. Aqui sentimo-nos inclinados a perguntar ‘Como é saber o *tempo* em que uma peça musical deve ser tocada?’ E a ideia que se impõe é que deve haver um paradigma algures na minha mente, e que ajustámos o *tempo* de modo a conformar-se a esse paradigma. Mas na maioria dos casos se alguém me perguntasse ‘Como achas que esta melodia deve ser tocada?’ Como resposta, irei apenas assobiá-la de uma maneira particular, e nada será presente à minha mente além da melodia realmente tocada (não uma imagem disso). (BrB, p. 166.)

Saber o *tempo* em que deve tocar-se, poder-se-ia dizer que resulta da atenção à própria melodia – pode mostrar-se a alguém através de comparações tecidas com a nossa linguagem, ao aproximar a maneira de tocar à entoação com que damos “uma resposta ao que veio antes”.

Porém, fundamental, é que o *tempo* certo pode ser apresentado ainda mais directamente, como quando se assobia, i.e., se se tocar a melodia de uma maneira particular. Isto afasta a hipótese (que subjaz à iusão que Wittgenstein identifica como conducente à ideia de que a melodia diz alguma coisa para além de si própria para o qual aponta), de um paradigma pré-existente ao qual fosse possível adequar a expressão do pensamento musical, por outras palavras, afasta a possibilidade de imaginarmos que exista alguma coisa na nossa mente que fosse o molde ao qual o pensamento musical tivesse de se ajustar.

O modo como uma música se imprime, ecoa no que mais tarde Wittgenstein irá dizer acerca da incalculabilidade da expressão, do gesto que se introduz na minha vida e que “torno meu” – e a que voltaremos brevemente. Devemos primeiro atender ao que Antonia Soulez sublinha relativamente à impressão, imediatamente a seguir a referir-se ao apelo que a linguagem faz no sentido de repararmos os danos que lhe fazemos quando a tratamos mal, graças a um esquecimento das suas exigências de obra de arte. Quanto a este último ponto, apoiando-nos no que Wittgenstein diz acerca daquilo a que a arte obriga, podemos conjecturar tratar-se da perspectiva certa que propicia a compreensão. Relembramos a propósito que Soulez acabava de sublinhar que a restituição, que a linguagem reclama naquele apelo, consiste em devolver-lhe o seu direito de fazer compreender a “sua ordem íntima”, i.e., o seu direito de fazer compreender as regras da sua coerência íntima ou interna que nos permitem falar com sentido sem interferirmos no seu funcionamento. Finalmente, aquilo que a autora diz acerca da impressão é que, no mesmo sentido em que a linguagem, tal como a obra de arte faz as suas exigências no que concerne à nossa capacidade para a compreendermos, a impressão (*Eindruck*) “do exterior para o interior, no sentido da ressonância” determina o “gesto-resposta, a réplica gestual”⁵⁶⁸, quer dizer, a impressão de uma expressão, a maneira como ressoa em nós, determina por si, sem recurso a condições de sentido externas (como aconteceria se apontasse ou quisesse dizer alguma coisa que não fosse ela própria), o gesto adequado de compreensão⁵⁶⁹. Por exemplo, se se tratar de uma melodia, esse gesto pode

⁵⁶⁸ Antonia Soulez, “Phrases musicales: la musique dans la philosophie de Wittgenstein”, p. 40.

⁵⁶⁹ Cf. a propósito: Ms 156a 25r: ca. 1932-1934: “Lembra-te da impressão da boa arquitectura, que expressa um pensamento. Gostaríamos de lhe responder com um gesto. [*Erinnere Dich an den Eindruck guter Architektur, daß sie einen Gedanken ausdrückt. Man möchte auch ihr mit einer Geste folgen.*]” Cf. adicionalmente, Antonia Soulez, “Phrases musicales: la musique dans la philosophie de Wittgenstein”, p. 28. A autora vê o exemplo da arquitectura à mesma luz do exemplo da música e, de facto, o que diz sobre ambos clarifica o papel da obra de arte como modelo de compreensão das nossas frases, quer dizer, da nossa linguagem: “O papel que o paradigma da obra de arte desempenha, especialmente a música, em particular no quadro da semântica da frase, chama a atenção. Tendo em conta a questão do sentido, da sua completude, do refinamento da forma e do seu carácter estrutural conseguido, o paradigma da música associado ao da arquitectura entra em jogo a níveis diferentes que

consistir em “assobiá-la no *tempo* certo”. Esta ressonância requer mais do que uma “consonância agradável ao ouvido”⁵⁷⁰ pois implica compreensão da nossa parte, quer dizer, a sua impressão em nós implica mais do que uma recepção passiva e de certa maneira exige que nos deixemos guiar pelo gesto que faz, por forma a realizarmos um “gesto-resposta” cuja possibilidade requer atenção e acolhimento do som que se propaga e que se transforma desse modo num gesto nosso (uma “réplica gestual” da expressão), incorporado, impresso, possível porque a música incorporava já uma sensação⁵⁷¹ – que, assim, agarrámos. Esse ‘agarrar’ pode ser expresso com um gesto na forma de uma palavra – aspecto que não põe em causa o que Wittgenstein tinha afirmado sobre não ter de procurar fora da música por ‘aquilo’ que ela quer dizer. Aponta contudo na possibilidade de dar um rosto, uma fisionomia que mostra a unidade ou coerência íntima da música numa palavra:

Isto não quer dizer que compreender subitamente um tema musical não possa consistir em encontrar uma forma de expressão verbal que eu considere o contraponto verbal do tema. Da mesma maneira que digo ‘Agora eu compreendo a expressão deste rosto’, e o que aconteceu foi que encontrei a palavra que a resume. Considera também a expressão ‘Diz a ti próprio que se trata de uma valsa, e irás tocá-la correctamente’. O que chamamos ‘compreender uma frase’, tem, em muitos casos, uma muito maior semelhança com compreender um tema musical do que poderíamos estar inclinados a pensar. Mas não quero dizer que compreender um tema musical é parecido com a imagem que temos a tendência de fazer a nós próprios daquilo que é compreender uma frase, mas sim que esta imagem está errada, e que compreender uma frase é muito mais semelhante com o que realmente se passa quando compreendemos uma melodia, do que possa parecer à primeira vista. Pois, compreender uma frase, dizemos, aponta para uma realidade fora da frase. No entanto, podemos dizer ‘Compreender uma frase significa agarrar o seu conteúdo, e o conteúdo da frase está *na* frase’⁵⁷². (BrB, p. 166.)

merecem ser examinados, nomeadamente quando se trata de apreciar a expressividade da forma, ou de julgar o carácter ‘justo’ das formas de um edifício de acordo com o objectivo para o qual serve.”

⁵⁷⁰ *Ibid.*, *idem*.

⁵⁷¹ Cf. *ibid.*, *idem*.

⁵⁷² Antonia Soulez vê aqui a possibilidade de aproximarmos Wittgenstein de algo que Nietzsche “pressentiu” ao falar da forma como conteúdo para o artista. Por este motivo, de acordo com a autora, ver a forma como

Agarrar o conteúdo da frase *na* frase aponta no sentido daquilo que Soulez considera manifestar-se na compreensão “daquele que compreende”: a sua participação no “jogo em questão”⁵⁷³, mais precisamente no “jogo de execução”⁵⁷⁴, uma vez que revela a capacidade para agarrar o conteúdo como capacidade para produzir uma interpretação que mostra a solidariedade, para usarmos uma palavra da autora, entre compreender e executar.

Com isto chegamos ao que mais acima notámos quando dissemos que o modo como a música se imprime ecoa no que Wittgenstein mais tarde irá dizer acerca da incalculabilidade da expressão. Vejamos a observação a que estamos a aludir aqui:

Esta frase musical é para mim um gesto. [*Diese musikalische Phrase ist für mich eine Gebärde.*] Intrmete-se na minha vida. Torno-o meu. [*Sie schleicht sich in mein Leben ein. Ich mache sie mir zu eigen.*]

As variações sem fim da vida são essenciais à nossa *vida*. E assim precisamente o carácter habitual da vida [*Die unendlichen Variationen des Lebens sind unserm Leben wesentlich. Und also eben der Gepflogenheit des Lebens*]. A expressão *consiste* para nós incalculabilidade [*Ausdruck besteht für uns <in> Unberechenbarkeit*]. Se eu soubesse exactamente como se torceria o seu rosto, como se moveria, não haveria expressão facial, nenhum gesto. – Mas é isso verdade? – Posso afinal ouvir uma música que sei (completamente) de cor uma & outra vez; & poderia até ser tocada numa caixa de música. Os seus gestos irão continuar a ser gestos para mim apesar de eu saber sempre o que vem a seguir. De facto, posso até ser surpreendido novamente uma & outra vez. (Num certo sentido.) Ms 137 67a: 4.7.1948, VB, pp. 83-84.

conteúdo depende do ponto de vista a partir do qual ela é apreendida – tendo em conta que Nietzsche faz equivaler esse ponto de vista ao ponto de vista do artista, a autora considera ainda que o que isso permite ver é da ordem da “solidariedade” entre compreender e criar. Cf. Antonia Soulez, “Phrases musicales: la musique dans la philosophie de Wittgenstein”, p. 37. Com efeito, a possibilidade de encontrar, por exemplo, um contraponto verbal para o tema, passa por criar uma forma expressiva que o ilumine – um gesto que se ajusta ao primeiro na sua qualidade de resposta ou “réplica”.

⁵⁷³ Antonia Soulez, “Phrases musicales: la musique dans la philosophie de Wittgenstein”, p. 27. Cf. também, *ibid.*, p. 28, uma vez que o que a autora diz aí sobre o “plano de recepção estética do auditor apto (...) a exprimir o que compreende e a tocar de maneira correspondente”, esclarece a comparação que a autora tece, mais acima (logo a seguir a referir-se àquele que compreende como participante do “jogo de execução”), entre “compreender e produzir uma compreensão” e “executar uma peça musical”.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 27.

As variações sem fim da vida e o seu carácter habitual, ambos essenciais à nossa vida, desde logo lembram-nos as *Observações sobre o 'Ramo Dourado'*, mais precisamente “tudo o que observamos à nossa volta ano após ano”, ligado de muitas formas e que é fundamental e desempenha um papel na vida e na filosofia⁵⁷⁵. Nas mesmas observações, contudo no segundo conjunto de notas – contemporâneo deste apontamento que acabamos de citar – encontramos uma outra boa pedra-de-toque para a compreensão que a incorporação (o fazer nosso) do gesto musical supõe, nomeadamente a contemplação imbuída de profundidade que Wittgenstein descreve como tratando-se daquela que liga os nossos sentimentos e pensamentos àquilo que observamos⁵⁷⁶.

O reconhecimento dos gestos enquanto tais faz parte da vida⁵⁷⁷. Na medida em que o gesto-frase musical se intromete aí e o torna meu, participa de tudo o que lhe é essencial de maneira que uma nova audição de uma música, mesmo quando se sabe de cor e se trata da mesma execução, pode ainda surpreender-nos novamente, pois, ao reverberar, há-de reverberar sempre de uma maneira, de certo modo, imprevisível, pois não podemos adivinhar como ecoará quando a sua impressão ressoar de acordo com novas variações. O que queremos dizer é que embora o seu gesto seja ainda o mesmo e seja reconhecido como tal por nós, o modo como o reconhecemos – e lhe respondemos de forma justa mediante um gesto de compreensão –, pode variar de acordo com novos aspectos que a vida, e o ponto de vista que configura e a partir do qual o gesto é apreciado e recebido, põe em jogo. O que sabemos de cor, de coração, e que se tornou parte de nós, que aprendemos a ouvir – ou a amar, para o dizer como Nietzsche – é, como de resto também Nietzsche nos ajudou a compreender, como um gesto nosso simultaneamente fora de nós, autónomo, e dentro de nós, impresso no nosso interior e que vibra na nossa vida.

2.8. Escrita inactual:

No Prólogo que escreve em 1945 para as suas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein expressa dúvidas relativamente ao futuro do seu livro:

⁵⁷⁵ Cf. BFGB, pp. 126-128 (*op. cit.*, *loc. cit.*).

⁵⁷⁶ Cf. a propósito, BFGB, p. 142.

⁵⁷⁷ Na medida em que “apreciar música é uma manifestação da vida humana.” (Cf. Ms 137 20b: 15.2.1948, VB, p. 80: *Das Verständnis der Musik ist eine Lebensäußerung des Menschen.*)

Não é impossível que seja o destino deste trabalho, na sua escassez e nas trevas desta época, lançar luz num cérebro ou noutro; mas claro não é provável.⁵⁷⁸

Sabemos hoje que o livro não chegaria a ver a luz do dia durante a vida de Wittgenstein, e que o “precipitado”⁵⁷⁹ das suas investigações, que o tinham ocupado desde 1929, apenas seria publicado em 1953 pelos estudantes a quem confiou os seus escritos. Aquilo que não sabemos ao certo são as razões que finalmente levaram Wittgenstein a não publicar – podemos, contudo, procurar compreender o que pode ter inspirado a sua decisão, pois, ao expressar aquelas dúvidas, Wittgenstein reconhece dificuldades que têm a ver com o valor do que escreve mas, sobretudo, com a época e os leitores a que daria a ler o seu trabalho.

A primeira dificuldade tem a ver com o tema do livro, com a tensão entre escrever um livro de filosofia (com um princípio e um fim), e ser leal à natureza das investigações. Wittgenstein considera que levar a cabo a tarefa, distorce os seus pensamentos e que tudo o “que melhor poderia escrever permaneceria sempre nada mais que observações filosóficas”⁵⁸⁰. No que diz respeito à natureza das investigações, diz-nos que esta “força-nos a atravessar um domínio largo do pensamento, cruzando-o em todas as direcções. – As observações filosóficas deste livro formam um conjunto de esboços de paisagens [*Landschaftskizzen*], que surgiram ao longo destas enredadas e longas viagens”.⁵⁸¹

Os esboços documentam o contínuo retorno “aos mesmos pontos (...) constantemente abordados, a partir de direcções diferentes, e eram traçados novos esboços e novas imagens eram desenhadas.”⁵⁸² Os melhores esboços, tendo rejeitado os que estavam mal desenhados ou que “eram incaracterísticos”, compõem o álbum que são as IF. Porém, Wittgenstein comenta que é “um desenhador fraco”, tendo por isso “ordenado e cortado” os esboços de modo a poder “dar ao observador uma visão da paisagem”⁵⁸³. A paisagem das IF é a

⁵⁷⁸ IF, “Prólogo”, p. 167.

⁵⁷⁹ *Niederschlag*, *ibid.*, p. 165 (trad. modificada).

⁵⁸⁰ *Daß das Beste, was ich schreiben könnte, immer nur philosophische Bemerkungen bleiben würden. Ibid., idem* (trad. modificada).

⁵⁸¹ *Ibid.*, pp. 165-166.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 166.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 166.

linguagem humana, os nossos jogos de linguagem – são as várias vistas que o álbum apresenta. Ao dizermos isto, porém, não devemos obliterar que o álbum dá ainda a ver o que poderíamos apelidar, à luz da imagem do conjunto de esboços de paisagem, de viagem ao domínio do TLP: o confronto com os pensamentos que Wittgenstein tinha defendido no seu primeiro livro que é, em simultâneo, quer dizer, além de ser um dos lugares que visita, é, dizíamos, o “pano de fundo” contra o qual as observações filosóficas das IF podem “verdadeiramente” ser iluminadas. Neste sentido, deve salientar-se que as IF se apresentam também como o álbum de uma paisagem singular: a que pertence ao seu autor. Por outras palavras, as IF apresentam a visão do mundo de Wittgenstein, que acalentava a possibilidade de a tornar manifesta nos fragmentos que escreve (aspecto que se inscreve na possibilidade de ver o todo naquilo que é fragmentário e que não é desligável da noção de estilo, de um rosto que aguarda que lhe devolvamos o olhar que nos dirige, desenhado pelos inúmeros movimentos de pensamento). Ora, como o “desenhador” se preocupa sobretudo em seguir a ordem imanente daquilo que observa e que tenta apresentar nitidamente, o que em última análise as IF dão a ver, é a justaposição de vários pontos de vista sobre a linguagem humana e sobre a linguagem de Wittgenstein (de maneira particular).

No que concerne à ordenação e ao corte das observações, a herança literária de Wittgenstein é contudo o documento onde melhor se vêem os movimentos realizados com o propósito de facultar uma “visão de paisagem”. Pudemos anteriormente referir-nos⁵⁸⁴ às transferências das observações para novos contextos e à procura da melhor combinação de palavras (nomeadamente aquela que conduz a uma melhor perspectiva sobre os problemas filosóficos e sobre o funcionamento da linguagem). O que prevaleceu como orientação para ordenar as observações – o que tomou a dianteira entre escrever um livro com um princípio e um fim e descrever fielmente a paisagem –, e se revelou ao autor como sendo mais importante, foi a necessidade de fazer a viagem através do reconhecimento e do seguimento do seu movimento natural, da “inclinação natural” dos pensamentos (que logo paralisavam assim que tentava impor-lhes uma direcção)⁵⁸⁵. Por isso, as “*observações*, parágrafos curtos”, seguem às vezes o mesmo assunto numa cadeia longa, outras vezes saltam de um para o outro – de uma forma que não se poderia dizer arbitrária mas, isso sim, em harmonia com as regras que a paisagem dita. Finalmente, o carácter impraticável da ordenação das observações de

⁵⁸⁴ Quando distinguimos e caracterizámos, com a ajuda de David Stern, a leitura dita ‘internalista’.

⁵⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 165.

acordo com uma progressão linear – “a impossibilidade de soldar” os seus pensamentos – acaba por conduzir à melhor forma de tornar o conjunto de esboços num álbum. O que parecia ser uma falta de precisão é afinal o que permite às observações a sua acuidade, nomeadamente estarem justapostas. Quer dizer, apenas a justaposição está em consonância com os cruzamentos em todas as direcções “no largo domínio do pensamento” e assim, igualmente, em acordo com a inclinação natural dos mesmos.

A justaposição, com efeito, não só permite aquela consonância, como faculta ainda um benefício adicional. Temos aludido, sem especificar em que consiste, à compreensão que vê ligações. Esta compreensão é sinónimo de uma *übersichtliche Darstellung* – a que voltaremos mas sobre a qual precisamos agora um aspecto. O traço característico ou aquele que Wittgenstein sublinha com maior ênfase por desempenhar um papel essencial na apresentação que augura ser capaz de cessar incompreensões, é justamente a visão das ligações entre os usos das palavras que abarca. Estes usos, no entanto, são mostrados nas vistas de paisagem que se justapõem no álbum e é essa justaposição que mais eficazmente, i.e., que melhor do que uma ordem linear, deixa ver aquelas ligações (a ordem linear, por seu turno, como o próprio nome indica, ressalva uma linha, um percurso e uma maneira de cruzar a vasta área a percorrer).

Pudemos já esclarecer a vantagem de tornar a paisagem visível, por meio de exercícios filosóficos concebidos com vista a dar a conhecer o percurso pela linguagem, a vantagem, cabe-nos relembrar, por exemplo, em relação a um sistema ou a uma teoria que determinassem um caminho a percorrer, e servissem de matriz única para fazer face aos diversos “pontos perigosos” nos quais a possibilidade de seguir adiante por um caminho errado é maior. Posto isto, o que as investigações wittgensteinianas providenciam não é um protótipo mas um mapa com “placas de sinalização em todos os cruzamento onde há caminhos falsos para ajudar as pessoas a passar os pontos perigosos”⁵⁸⁶. O mapa não tem como objectivo privar ninguém de fazer o seu próprio percurso e nesse sentido referimo-nos já ao facto das investigações filosóficas de Wittgenstein reconhecerem que ninguém pode pensar por nós, da mesma maneira que “ninguém pode acenar com o meu chapéu”. No *Prólogo* das IF, Wittgenstein retoma este ponto ao expressar o desejo de “incitar alguém a pensar por si” (*jemand zu eigenen Gedanken anreden*), e ao dizer que não queria “poupar a

⁵⁸⁶ Ms 112 231: 22.11.1931, VB, p. 25 (*op. cit.*).

outrem o esforço de pensar”⁵⁸⁷. Acresce que aos pensamentos próprios se junta a possibilidade de cada um estabelecer a sua própria *übersichtliche Darstellung* – ou próprias, dado o carácter não definitivo do exercício. Nas várias versões da observação em que apresenta este exercício filosófico, Wittgenstein pergunta-se se se trata de uma *Weltanschauung*, por outras palavras, se o mesmo configura uma visão do mundo – uma forma de contemplação do mundo. Posto isto, devemos voltar a tomar em mãos o tema do espírito dos escritos de Wittgenstein por oposição ao espírito contemporâneo.

Penso muitas vezes sobre o meu ideal cultural ser um novo, i.e. um contemporâneo, ou se é do tempo de Schumann. Pelos menos parece-me uma continuação desse ideal, embora não seja a continuação do que realmente se seguiu a ele. Quer dizer, a segunda parte do Século XIX é deixada de fora. Isto, devo dizê-lo, aconteceu muito institivamente & não é o resultado de uma reflexão. Ms 107 156 c: 10.10.1929, VB, p. 4.

Trata-se de uma observação de 1929, contudo a sua distância temporal do dactiloscrito mais polido das IF não obscurece o facto de que dá o tom às observações em que Wittgenstein expressa, por diversas vezes e ao longo dos anos, o facto de não sentir que pertence à sua época – e bem assim igualmente aquilo que escreve. James Klagge formula a pergunta que a observação impõe da seguinte maneira: “estará ele a escrever para uma nova cultura? Ou para uma cultura passada passível de ser renovada pelos poucos espalhados pelo mundo?”⁵⁸⁸

Podemos entender o ideal de Wittgenstein como o espírito que perpassa tudo o que escreve. Contudo, uma dificuldade que nós, leitores, temos então de tomar em mãos diz respeito à impossibilidade de descrever o espírito. O espírito, diz Wittgenstein, “tem de ser evidente num livro & não pode ser descrito”⁵⁸⁹. O que é vital num livro não se rende numa descrição que fosse completa e conseguisse desse modo funcionar como a iluminação necessária a uma leitura compreensiva (teria que repetir o livro). Sendo assim, podemos apenas vislumbrá-lo através de uma leitura atenta e cuidadosa, uma vez que Wittgenstein não está disposto a ceder ao perigo de um prefácio longo que, na sua opinião, não só põe em risco

⁵⁸⁷ IF, “Prólogo”, p. 167.

⁵⁸⁸ James Klagge, *Wittgenstein in Exile*, The MIT Press, Massachusetts, 2011, p. 79. Klagge usa a expressão de Wittgenstein para se referir aos poucos amigos “*espalhados* pelos quatro cantos do mundo” para os quais realmente escreve (cf. Ms 109 204: 6-7.11.1930, VB, p. 9 [*op. cit.*]).

⁵⁸⁹ (...) *der Geist eines Buches sich in diesem zeigen muß & nicht beschrieben werden kann*. Ms 109 204: 6.-7.11.1930, VB, p. 10.

o espírito como além disso não alcança nada no sentido de melhorar as condições de recepção, pois, o prefácio, tal como o livro, separa aqueles que o compreenderão daqueles que não o poderão compreender⁵⁹⁰. Assim, apesar de considerar que não é problemático dizer que a civilização contemporânea do progresso não tem nada a ver com o seu livro, Wittgenstein é da opinião que acrescentar explicações apenas pode ser prejudicial⁵⁹¹. Com efeito, o que poderia ajudar-nos a compreender o livro não seria uma explicação mas o encontro da perspectiva correcta, capaz de proporcionar a leitura certa através da qual o sentido das palavras ganha visibilidade. Talvez seja por isto que, ao declarar que a civilização [*Zivilisation*] em que vive não tem nada a ver com o seu livro, Wittgenstein acrescente que “poderá no entanto ser o ambiente [*Umgebung*] necessário ao seu espírito, embora tenham alvos diferentes” (Ms 109 204: 6.-7.11.1930, VB, p. 10). Quanto a isto, deve atender-se ao que Wittgenstein diz sobre pertencer à classe daqueles que são característicos do tempo, não porque dêem vazão à maneira actual de pensar, mas, ao invés, por serem aqueles que podem então providenciar um novo movimento de pensamento, i.e., um novo estilo de pensamento que justamente possa mudar a corrente da época⁵⁹².

Ora, a corrente da época, de acordo com o que já apurámos, é enformada pelo progresso e pela crença de que a ciência o providencia. A inactualidade de Wittgenstein faz-se aqui sentir – no facto de que os seus pensamentos se movem em direcções diferentes dos do cientista⁵⁹³:

É-me indiferente que o típico cientista ocidental compreenda ou aprecie o meu trabalho pois não pode em qualquer caso compreender o espírito em que escrevo. Ms 109 204: 6.-7.11.1930, VB, p. 9.

Esta indiferença não deve porém intrometer-se na apreciação de um outro apontamento no qual Wittgenstein observa que, apesar de afirmar que o seu livro se dirige apenas a um pequeno círculo de pessoas, ele não quer com isso dizer que as considera a elite da humanidade: “é o círculo ao qual me dirijo (não porque sejam melhores ou piores que os outros [...]).” (Ms 110 18: 18.1.1931.)

⁵⁹⁰ Cf. Ms 109 204: 6.-7.11.1930, VB, p. 10.

⁵⁹¹ Cf. *ibid.*.

⁵⁹² Cf. a propósito PPO, p. 36: “Loos, Spengler, Freud & eu, pertencemos à mesma classe que é característica dos tempos.” 12.5.1930.

⁵⁹³ Cf. Ms 109 204: 6.-7.11.1930, VB, p. 9.

As dissemelhanças entre o seu espírito e o espírito contemporâneo poderiam ser contidas numa diferença de monta, sobre a qual nos temos debruçado, e que consiste justamente no facto de que Wittgenstein, ao contrário dos seus contemporâneos, não espera apenas apreender alguma coisa do mundo através da ciência, mas vê na arte, junto dos poetas e dos músicos, a possibilidade de muito aprender⁵⁹⁴. Quando tomámos em mãos os jogos de linguagem e o facto de que a sua consideração faculta a oportunidade de observar a variedade múltipla dos modos de dizer com sentido, citámos uma tendência que Wittgenstein detecta, e que a seu ver, por um lado, inspira o fascínio pelo método da ciência, por outro, adia a adopção dos jogos de linguagem como objectos de comparação. Referimo-nos à “ânsia pela generalidade” (BB, p. 18) – que o filósofo afirma poder igualmente apelidar-se de “atitude de desprezo para com o caso particular” (BB, p. 18). Wittgenstein, ao invés, talvez porque não queira “reduzir nada a nada, ou explicar nada”, caracteriza a filosofia como “puramente descritiva” e inspira-se na arte e na apreciação da arte, e o seu interesse manifesta-se verdadeiramente, como mostrámos, por “questões conceptuais & estéticas”.

Com as suas poucas notas & ritmos, a música parece a muitos uma arte primitiva. Mas só é simples à superfície, ao passo que o corpo que torna possível a interpretação do seu conteúdo manifesto tem toda a complexidade sem fim que é sugerida nas formas externas de outras artes & que a música oculta. Num certo sentido é a mais refinada de todas as artes⁵⁹⁵. Ms 110 12: 12.-16.1.1931, VB, p. 12.

Em toda a grande arte há um animal SELVAGEM: domado. (...) Toda a grande arte possui, como *baixo ostinato*, instintos humanos primitivos. (...) Não são a *melodia* (...), mas o que dá à melodia a *profundidade & força*. Ms 122 175 c: 10.1.1940, VB, p. 43.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ Cf. Ms 162b 59v: 1939-1940, VB, p. 42.

⁵⁹⁵ *Die Musik scheint manchem eine primitive Kunst zu sein mit ihren wenigen Tönen & Rhythmen. Aber einfach ist nur Oberfläche während der Körper der die Deutung dieses manifesten Inhalts ermöglicht die ganze unendliche Komplexität besitzt die wir in dem Äußeren der anderen Künste angedeutet finden & die die Musik verschweigt. Sie ist in gewissen Sinne die raffinierteste aller Künste.*

⁵⁹⁶ *In aller großen Kunst ist ein WILDES Tier: gezähmt. (...) Alle große Kunst hat als ihren Grundbaß die primitiven Triebe des Menschen. Sie sind nicht die Melodie (...), aber was der Melodie Tiefe & Gewalt gibt. Wittgenstein reflecte a seguir, ainda no mesmo apontamento, sobre a casa que construiu para a sua irmã Margarete, e considera-a a expressão de uma grande compreensão “(de uma cultura, etc.)”. Contudo, na sua opinião, “vida primordial, vida selvagem que tenta irromper – falta-lhe [ursprüngliche Leben, das wilde Leben, welches sich austoben möchte - fehlt].” Considera ainda que, por este motivo e num certo sentido, lhe falta saúde (Man könnte also auch sagen, es fehlt ihm die Gesundheit).*

Tendo em conta o que tínhamos acabado de sublinhar, nomeadamente a diferença entre uma maneira de ver que reduz, e outra que procura abrir espaço à variedade, pusemos estas observações⁵⁹⁷ lado a lado, apesar da sua distância temporal, por forma a ilustrar algo que nos parece cativar o interesse de Wittgenstein pelas investigações em estética para a filosofia, o facto de que a arte contém e apresenta o humano de forma não redutora. Pode por

⁵⁹⁷ Apesar de não nos dedicarmos aqui ao que a sugestão que a seguir fazemos exigiria, esboçamos contudo alguns pontos que a mesma teria de levar em linha de conta. Sendo assim, gostaríamos de considerar, muito brevemente, a possibilidade de aproximar Wittgenstein e Nietzsche no seguinte aspecto, a saber, no reconhecimento do animal nas expressões humanas, portanto, do lado animal no homem (e do papel que a arte desempenha na apreensão deste aspecto). Em Wittgenstein existe, por um lado, a confrontação com o facto de que em toda a grande arte existe um animal selvagem – domado, talvez pudéssemos dizer contido. Que a música seja a mais refinada das artes, visto à luz daquela declaração, aponta a nosso ver no sentido de que ela é a arte que refina (ou condensa) mais – sem obscurecer – a força indomável da vida, se assim lhe podemos chamar. Recordamos a propósito o que Wittgenstein diz acerca de Beethoven e do facto de ele ser “realista de fio a pavio”, disso revelar a sua grandeza, melhor, o seu heroísmo que se mostra no facto de não nos adormecer para dormirmos um belo sonho mas de apresentar ao invés as coisas como elas são, “exaltando-as”. Temos ainda de nos confrontar, no pensamento de Wittgenstein, com aquilo para o qual Danièle Moyal-Sharrock, com razão, chama a atenção, a saber, aquilo a que a autora se refere com a expressão “o animal na epistemologia”. Encarar o conhecimento do homem como tendo origem numa lógica que é boa que baste para uma comunicação mais primitiva e menos desenvolvida que a de um humano que já aprendeu a falar, é algo que aos olhos de Wittgenstein não deve ser motivo da nossa vergonha (de acordo com o que apurámos de modo breve ser um dos aspectos da origem, nem racional nem irracional, dos jogos de linguagem). Contudo, a constatação de que o homem é um animal sem qualquer tentativa de branquear este dado, é-nos desde logo dada nas *Observações sobre o ‘Ramo Dourado’ de Frazer*. Poderíamos dizer que é o esquecimento do que em nós escapa a uma lógica racional, que leva precisamente a que se façam juízos e se teçam explicações do teor daquelas avançadas pelo antropólogo, e que obliteram qualquer vínculo compreensivo que não tenha a ver com um modelo supostamente mais avançado que o homem moderno, científico, tenha atingido. Não é supérfluo notar, por um lado, que a ciência, que Wittgenstein considera existir nos subúrbios da linguagem, não representa um problema na medida em que não se intrometer e forçar a sua óptica em todas as regiões da linguagem e de, em ligação com isto, lembrar, por outro lado, uma conversa sua com Bouwsma (para a qual remetemos por nos ter levado a considerar a observação sobre toda a grande arte ter em si um animal selvagem sob uma nova perspectiva), na qual Wittgenstein fala da cidade como o lugar onde “as ruas estão bem traçadas” e há regras claras por oposição ao mundo fora da cidade: aí não há nada “que nos guie. Não há senão bosques. E quando regressamos à cidade, podemos ter a impressão de que as regras são falsas, de que não deveriam existir regras, etc.” Mais tarde Bouwsma, tendo Wittgenstein voltado ao assunto, comenta que julga saber o que Wittgenstein queria dizer mais cedo e nota: “A cidade é a vida da acção exterior. Podemos dispor aí de guias simples. Mas fora da cidade há a força selvagem da natureza, os desejos, as emoções. E que faremos, então? E não será a cidade um lugar artificial?” [Oets K. Bouwsma, Ludwig Wittgenstein, *Conversas com Wittgenstein: 1949-1951*, p. 81] Talvez a arte seja, na sua capacidade para domar e conter aquilo que é selvagem, o bom guia para aprendermos na nossa vida a lidar com (questões nada científicas) o inesperado da vida? Com o que nela não podemos controlar mas que podemos aprender a ver de muitos lados distintos e a acolher no seio de uma perspectiva alargada. – Estamos aqui a lembrar-nos do que Nietzsche diz sobre aprendermos com os artistas a ver o objecto de muitos lados mas de na nossa vida, tendo uma vez aprendido com a “requintada faculdade da arte”, sermos os nossos próprios poetas. De volta a Wittgenstein, cabe-nos lembrar a sua afirmação: “Deixai-nos ser humanos.” (*Laß uns menschlich sein.* – [Ms 119 83: 7.10.1937, VB, p. 36.]) Parece-nos que o que está em jogo nesta declaração não se afasta muitos graus da necessidade de reconhecermos, com Nietzsche, que o que justificará o homem eternamente é a sua realidade – e não a sua idealidade (que chama de “taça escoda da vida”). Isto mereceria (a proximidade entre Wittgenstein e Nietzsche que aqui apenas esboçamos), talvez, ser comparado com o que Giorgio Colli diz ser “o grande pensamento” de Nietzsche: “Reconhecer a animalidade do homem, mas não só isso, na animalidade do homem afirmar a essência do homem: este é o pensamento pesado, decisivo, um prenúncio de tempestade, o pensamento frente ao qual toda a filosofia moderna fica rebaixada a hipocrisia.” [*Riconoscere l’animalità nell’uomo, non solo, ma affermare nell’animalità l’essenza dell’uomo: questo è il pensiero pesante, decisivo, foriero di tempesta, il pensiero di fronte al quale tutto el resto della filosofia moderna viene abbassato a ipocrisia.*] Giorgio Colli, *Dopo Nietzsche*, Biblioteca Adelphi 55, Milano, 1974, p. 103.

isso, ao lado da filosofia entendida como actividade que faz tombar as imagens que nos enfeitiçam, criar espaço e as circunstâncias propícias ao despertar do espírito humano⁵⁹⁸.

Não esquecendo que Wittgenstein foi professor, gostaríamos de ver agora, antes de concluirmos esta secção, alguns apontamentos nos quais fala do seu método, da maneira como escreve tendo em vista ensiná-lo e da boa leitura que configura a possibilidade de ser compreendido, apesar das trevas da época na qual vive – e que não é objecto de um juízo depreciativo da sua parte. Levam-no, no entanto, a constatar que num tempo assim “os caracteres genuínos e fortes simplesmente afastam-se do campo das artes & na direcção de outras coisas.” (Ms 109 204: 6.-7.11.1930, VB, p. 8.) De resto, é esta constatação que faz com que a actividade que esclarece seja tão premente, pois, que fosse supérflua apenas poderia ser o resultado de “uma mudança na maneira de viver” (Ms 134 143: 13.-14.4.1947, VB, p. 70).

Eu próprio ainda sinto constantemente que a minha maneira de filosofar é nova, & por isto tenho de me repetir continuamente. Tornar-se-á carne & sangue de uma nova geração & achará as repetições aborrecidas. Para mim elas são necessárias. Ms 105 46 c: 1929, VB, p. 3.

Quando lemos Wittgenstein, as nossas expectativas, ou as nossas concepções sobre a composição de um texto de filosofia – no qual os argumentos se seguem uns aos outros no sentido de concluir uma linha de pensamento –, são postas à prova: o seu estilo, ajudado pelo uso da repetição, poderia incorporar-se e ser absorvido por uma nova geração. Além da repetição, a forma dos pensamentos quando escritos e o ritmo e o *tempo* de leitura com que devem ler-se, concorrem igualmente para a vitalidade das suas palavras e convocam-nos a participar na investigação que leva a cabo. Justamente, o *tempo* parece ser importante para Wittgenstein – quando escreve e graças à maneira como ele próprio lê:

Realmente, gostaria de desacelerar o *tempo* de leitura com sinais de pontuação contínua. Pois gostaria de ser lido lentamente. (Como eu próprio leio.) Ms 136 128b: 18.11.1948, VB, p. 77.

Apenas ao ler as palavras no *tempo* certo podemos apreciar o texto e responder-lhe com um gesto de compreensão⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ Cf. Ms 109 200: 5.11.1930, VB, p. 7.

⁵⁹⁹ Além disso, o *tempo* vagaroso de leitura parece ainda ter a ver com um aspecto que pudemos anteriormente referir e que concerne à possibilidade de um avanço lento prevenir os exageros para os quais os filósofos, de

Nietzsche também ensina a arte de ler com vista a formar novos leitores⁶⁰⁰. Não é de admirar que Wittgenstein se lembre do seu nome quando⁶⁰¹ reflecte acerca da composição filosófica e do seu trabalho, nomeadamente acerca da questão que lhe permitiria saber se o mesmo pertence ao presente, ao passado ou ao futuro. De uma maneira afim a Wittgenstein, Nietzsche considera que não há ouvidos e mãos capazes de receber os seus livros e vê-se a si próprio como alguém que nasceu “postumamente”⁶⁰². Porém, Nietzsche aceita que não haja quem saiba lê-lo como uma circunstância que faz justiça aos seus escritos⁶⁰³. Podemos compreender melhor o que quer dizer com isso se tivermos em conta o que diz sobre a sua linguagem, a saber, que ela é “a *primeira* linguagem para descrever uma nova série de experiências”⁶⁰⁴. Assim, permanecerá ininteligível até que chegue o tempo daqueles que, tendo vivido as mesmas experiências, possam realmente compreender as primeiras palavras que as descreveram⁶⁰⁵. Nietzsche identifica ainda uma outra razão para o estado da recepção dos seus livros – a ausência de uma arte de ler:

Talvez eu ainda seja um filólogo, quer dizer, um professor da leitura lenta: – afinal, eu também escrevo devagar. Pois a filologia é uma arte venerável que (...) ensina a ler bem, quer dizer, a ler devagar, profundamente, olhando com precaução para a frente e para trás, com reservas, com portas deixadas abertas, com olhos e dedos delicados...
eKGWB/M-Vorrede-5

Num comentário a este excerto da *Aurora*, Maria João Branco escreve que,

acordo com Wittgenstein, têm uma certa propensão. Recordamos, a propósito, o facto de Wittgenstein considerar a capacidade para receber uma longa e duradoura impressão de um facto gramatical (cf. a este respeito, P, p. 316, *op. cit.*) essencial à actividade filosófica.

⁶⁰⁰ Cf. a este respeito: Maria João Branco, “Nietzsche on Metaphor, Musicality and Style. From Language to the Life of the Drives” in *Nietzsche on Instinct and Language*, Maria João Branco, João Constâncio (eds.), Nietzsche Today, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 35-59.

⁶⁰¹ Numa observação que teremos ainda de tomar em mãos.

⁶⁰² EH, “Porque escrevo livros tão bons”, §1, p. 160.

⁶⁰³ Cf. *ibid.*, *idem*.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁰⁵ Cf. sobre isto: *ibid.*, *idem*: “Afinal, ninguém consegue que as coisas, incluindo os livros, lhe digam mais do que aquilo que já sabe. Para aquilo a que, pelas vivências [*Erlebnisse*], não se tem acesso, também não se tem ouvidos.”

Esta maneira de ler faz-nos descobrir que há vida nas palavras, que um texto imbuído de estilo é tudo menos um cadáver – que o estilo revela uma realidade sensível e afectiva com a qual os leitores deveriam relacionar-se.

Em acordo com isto, a ligação entre afecto e pensamento também se pode ver na linguagem escrita, nomeadamente como uma expressão de mobilidade, uma expressão instintiva que revela uma vida concreta, uma personalidade que se dirige a outras, que afecta outros através das palavras.

Este tipo de escrita aguarda dialogo, não é fechado em si próprio e dá à luz a ‘estrela dançante’ de que Zarathustra fala (ZA, Prólogo, 5⁶⁰⁶,⁶⁰⁷)

2.9. As Aulas e Conversas Sobre Estética (mudar o estilo de pensamento):

As *Aulas e Conversas* constituem um raro momento em que Wittgenstein discute sustidamente a estética⁶⁰⁸, ou melhor, o que caracteriza uma investigação estética e aquilo a que devemos votar a nossa atenção se estivermos interessados em perceber porque é um tema “muito vasto” e “completamente mal entendido” (AeC, p. 15). A sua vastidão aponta, a nosso ver, no sentido de que a estética está abundantemente presente nas nossas vidas – e assim, na filosofia – e não se resume propriamente a uma disciplina que visa compreender a arte⁶⁰⁹. Obviamente, é indiscutível que a arte, que tanto interessa Wittgenstein (como as VB dão a

⁶⁰⁶ Cf. ZA, p. 18: “Eu digo-vos: é preciso ainda ter caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. E digo-vos: ainda tendes caos dentro de vós.”

⁶⁰⁷ Maria João Branco, “Nietzsche on Metaphor, Musicality and Style. From Language to the Life of the Drives”, p. 56. Cf. adicionalmente: Lou Salomé, *Nietzsche*, Elise Mandel, Theo S. Mandel (trad. inglesa), Siegfried Mandel (intro.), University of Illinois Press, Urbana & Chicago, 2001, pp. 71-81, sobretudo a p. 71, onde Lou Salomé cita os “10 mandamentos”, com vista a “ensinar o estilo”, que Nietzsche lhe tinha escrito entre 8 e 24 de Agosto de 1882 em Tautenburg.

⁶⁰⁸ Cf. a este respeito, Fernando Gil, “Entre o aspecto e o eterno, a arte”, in *Modos de Evidência*, pp. 439- 456. Salientamos aqui o início do texto do autor, que passamos a citar (pp. 439-440): “Wittgenstein aborda as questões da arte as mais das vezes *ocasionalmente*: a compreensão do sentido de uma frase, a percepção, a certeza, a ética, a religião... Se bem que não se preocupe mais aqui do que noutras alturas com uma apresentação sistemática – mesmo nas *Lições sobre a Estética* –, as suas observações, aforismos, notas, comparações, etc., desenham um conjunto de teses coerente e ao mesmo tempo instável (...). É relacionando a arte com um certo exercício da percepção que Wittgenstein lança um olhar novo sobre a estética, que concilia motivos da sua primeira fase com os temas da obra da maturidade. O ‘eterno’ da arte anuncia-se a partir do *agora* evanescente da mundaça de ‘aspecto’ na percepção.”

⁶⁰⁹ Ou obras acabadas, como o mostra ao referir-se ao desenho de uma porta perante o qual se exclama, “Mais alta, mais alta, mais alta... está bem.” (AeC, p. 34). Cf. a este respeito: Kjell S. Johannessen, “Art, Philosophy and Intransitive Understanding”, in *Wittgenstein: Eine Neubewertung*, Rudolf Haller & Johannes Brandl (eds.), Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, vol. 19 / 1, Springer Verlag, Wien, 1990, p. 323.

entender no seu conjunto), é um tema estético – e a sua presença faz-se sentir nos exemplos destas aulas (além de que na secção anterior e.g. ou na primeira parte do estudo, vimos alguns aspectos da sua relevância na filosofia wittgensteiniana). Contudo, é por Wittgenstein não ver a estética como disciplina que trata de um assunto, mas como disciplina, diríamos, do olhar, da audição, da leitura, etc., que o seu campo é aos seus olhos muito mais vasto do que normalmente se julga. As AeC mostram isso mesmo – porém sem deixar de demarcar o que precisamente é próprio de uma averiguação deste teor, o que, na nossa opinião, constitui uma tentativa de fazer face ao facto acima constatado em segundo lugar. Essa demarcação é feita através do delinear das questões que lhe são próprias, assim como do modo próprio de lhes dar resposta, donde, um método adequado às mesmas. O que salta à vista desde logo é que os procedimentos metodológicos são os mesmos de uma investigação filosófica, e o que subjaz a isso é, novamente, o facto de que ambas são conceptuais, i.e., visam lidar com problemas que surgem das nossas relações com as coisas e não com as coisas no sentido de as definir e determinar. Estas, ao invés, inspiram a investigação, pois, esta não é *a priori* das nossas relações com as coisas – apesar de não ser *a posteriori* empírica, antes, *a posteriori* lógica e gramatical, como nos foi possível demonstrar. Assim, por exemplo, não tenta definir o que é uma obra de arte, embora se dedique a perceber os nossos encontros com as obras de arte e com o papel que têm nas nossas vidas. De igual modo, não visa definir o ‘belo’, mas perceber como a palavra é usada nos nossos jogos de linguagem e qual o seu papel numa investigação estética, quando suscita confusões que resultam da inclinação essencialista para dizer o que é. Precisamente esta questão dá início às AeC. Voltemos portanto a nossa atenção para as mesmas.

O uso da palavra ‘belo’ é susceptível, diz-nos Wittgenstein, de grandes mal-entendidos, dada a forma das frases em que aparece como adjectivo, fazendo-nos procurar pela qualidade para a qual aponta (cf. AeC, p. 15). Na tentativa de contrapontizar o efeito que isso tem na nossa averiguação do ‘belo’, Wittgenstein começa por sugerir que pensemos em como uma criança aprende a palavra: “[u]ma coisa que fazemos sempre que discutimos uma palavra é perguntar como a aprendemos.” (AeC, p. 16.) A vantagem é que isso nos dá uma “linguagem primitiva”, portanto, uma apresentação simples e clara com a qual podemos comparar actividades mais complicadas e que implicam mais elementos, como é o caso dos nossos jogos de linguagem quotidianos. É por dar uma “primeira aproximação do tipo de linguagem que vai ser jogado”, que uma linguagem primitiva “destrói uma grande variedade

de concepções erróneas” (AeC, p. 16). Descobrimos então que quando aprendemos palavras como ‘belo’ e ‘ótimo’, as aprendemos “mais ou menos como interjeições”:

A palavra é ensinada como um substituto para uma expressão facial ou um gesto. Os gestos, os tons de voz, etc., são neste caso expressões de aprovação. O que *torna* uma palavra uma interjeição de aprovação? É o jogo em que aparece e não a forma das palavras. (AeC, pp. 16-17.)

Em 1937, Wittgenstein fala da linguagem como um refinamento⁶¹⁰. Falar uma língua – e Wittgenstein refere-se aí à nossa língua materna – depende de um jogo de acções e reacções que se domina cada vez melhor, quer dizer, aprende-se a usar cada vez mais palavras e em várias ocasiões. As AeC põem em relevo as ocasiões em que se aprende a usar a palavra ‘belo’, e ao fazê-lo dirige a nossa atenção das formas da linguagem para o uso das formas da linguagem:

A linguagem é uma parte característica de um grande grupo de actividades – falar, escrever, andar de autocarro, encontrar uma pessoa, etc.
Debruçamo-nos não sobre as palavras ‘bom’ ou ‘belo’, que são

⁶¹⁰ Cf. Ms 119 146: 21.10.1937, VB, p. 36: “A origem & a forma primitiva do jogo de linguagem é uma reacção; apenas daqui podem crescer as formas mais complicadas. / A linguagem – gostaria de dizer – é um refinamento, ‘no princípio era o acto’.” [Der Ursprung & die primitive Form des Sprachspiels ist eine Reaktion; erst auf dieser können die komplizierteren Formen wachsen. / Die Sprache – will ich sagen – ist eine Verfeinerung, ‘im Anfang war die Tat’ (Goethe, Faust, I).] O refinamento de uma “fisionomia indestrutível” que é a de cada um e que é convocada a exprimir-se e a fazer parte de uma comunidade humana – mantendo no entanto a sua singularidade à medida que aprende a expressar-se, mediante o jogo entre “o que fala e o que escuta”. Diz Agustina Bessa-Luís sobre a voz:

“A voz é uma fisionomia indestrutível. Tentai mudá-la, ela dará ainda melhor o vosso peso interior e a vossa realidade; tentai convertê-la em uivo, pio ou arrulho, ela vos mostrará o coração e as veias do próprio pulso, azuis e tenebrosas. Ela procede do ventre e do peito, da própria mão imóvel, do cérebro que palpita na obscuridade. Ela é como uma asa que se debate para romper o impenetrável do som. Reparaí numa criança que apenas balbucia, e ela parece-vos quase inerte, inumana. Dais então o melhor da vossa atenção para auxiliar aquela voz que a natureza doou mas que a consciência não atraiu aos seus vastos domínios. Desejais ser parte dessa consciência, entender e completar o que é ainda só ponte, fraca e rústica, da natureza. Isto chama-se intervenção criadora. Em toda a voz humana, por mais erudita e maravilhosa, por mais fluente e olímpica, há sempre um ponto balbuciente. O ouvinte dirá: ‘não te compreendo’ ou ‘não te oiço...’. Isto será ainda prolongamento da voz da infância, e será preciso para ambos, o que fala e o que escuta, recomeçar.” Agustina Bessa-Luís, *Caderno de Significados*, Babel, Lisboa, 2013, pp. 32-33.

A possibilidade de vermos os traços singulares de cada um – e de cada coisa, de um poema, por exemplo, ou de uma melodia – depende daquele jogo e da sensibilidade afinada e receptiva que apreende e apercebe uma expressão, vendo-a ou ouvindo-a, em todo o caso, sentido-a / compreendendo-a no outro, naquilo que contempla. A capacidade para ver e ouvir, para deixar uma “impressão afundar-se”, são afins, de acordo com Wittgenstein. Na sua filosofia tardia equipara-as ao comparar a “cegueira em relação ao aspecto” à “ausência de ouvido” (UEFP, §783; no parágrafo seguinte, Wittgenstein associa ambas, e a sua importância, à questão da “vivência do significado”. Sobre esta última veja-se, Joachim Schulte, *Experience and Expression*, Oxford University Press, Oxford, 2003, sobretudo pp. 65-74. Cf. ainda UEPF, §778-784, e ainda IF, II, xi, §§150-153).

absolutamente incaracterísticas, normalmente apenas sujeito e predicado ('Isto é belo'), mas sobre as ocasiões em que são proferidas – sobre a situação enormemente complicada na qual a expressão estética tem um lugar, na qual a expressão propriamente dita tem um lugar quase insignificante. (AeC, p.17.)

O uso, que dá vida aos sinais, apenas é apreensível se nos debruçarmos nas ocasiões em que as palavras surgem, no ambiente em que são características. Isto afasta a discussão da busca de uma coisa definida que fosse o correlato de 'belo' enquanto adjectivo. Em simultâneo, afasta igualmente não só a tendência essencialista como ainda a tendência 'mentalista' para configurar significados num ambiente estranho, no meio "misterioso" da mente.

Ao notar o uso que com efeito é dado a estas palavras – e dado soarem de algum modo incaracterísticas – Wittgenstein sublinha que o que é de facto característico (embora possam ser usadas como adjectivos) é o seu uso "primeiramente como interjeições" (AeC, p. 18). Pergunta se seria deveras importante se em vez delas disséssemos "Ah!" e sorríssemos ou "esfregássemos o estômago".

A investigação volta-se então para o que se passa, por exemplo, numa discussão sobre música, na qual aquilo que nos interessa é do plano da correcção: "[a]s palavras que empregamos são mais parecidas com 'certo' ou 'correcto' (tais como estas palavras são usadas no discurso corrente), do que 'belo' ou 'lindo'." (AeC, pp. 18-19.) Quando de facto usamos 'lindo' numa discussão estética não quer dizer que estejamos dessa maneira a identificar um ingrediente do que temos diante de nós, pois, poderíamos, comenta Wittgenstein, "dizer de uma peça musical que é linda, sem necessariamente com isso a elogiarmos mas antes dando-lhe um aspecto" (AeC, p. 19). Em tais casos, o uso de palavras na sua qualidade de adjectivos sublinha um traço (o que difere de apontar uma essência), e a sua adequação tem a ver com uma certa fidelidade àquilo que a música expressa ela própria: se dizemos "acerca de uma peça de Schubert que é melancólica, é como se lhe estivéssemos a dar uma cara". (AeC, pp. 19-20.) Não estaríamos ainda assim a expressar aprovação ou desaprovação. Segundo Wittgenstein, estas apenas se mostram verdadeiramente nas nossas reacções, nos nossos comportamentos, e.g., quando ouvimos uma música ou lemos um poema. Quanto à leitura de um poema, Wittgenstein dá-nos como exemplo a sua experiência com a poesia de Klopstock, no sentido de esclarecer a questão da aprovação / desaprovação e

de em simultâneo aclarar o tema das regras na estética, as quais levantam questões relativas à interpretação e execução que, na verdade, facilitam a apreciação das obras de arte. Em rigor, o termo aprovação sai paulatinamente da discussão e a apreciação toma o seu lugar, o que, a nosso ver, resulta da diferença entre apreciar um poema ou aprová-lo (cf. AeC, p. 21, nota 1). Wittgenstein não põe de lado os gestos de aprovação pois fazem parte do jogo, mas no exemplo específico interessa-lhe ressaltar que o que levou a que se comportasse de maneira diferente foi ter lido de maneira diferente e de passar a dizer aos outros, “Vejam! Assim é que devem ser lidos!” (AeC, p. 21). De facto, o exemplo relativo a Klopstock (AeC, pp. 20-21), é sobre como Wittgenstein descobriu o bom ritmo de leitura: “Tinha já lido esta espécie de coisas e tinha-me aborrecido sofrivelmente, mas quando li daquele modo especial [acentuando o seu metro anormalmente], intensamente, sorri e disse: ‘Isto é *grandioso*’, etc. Mas poderia não ter dito nada. O importante é que eu voltei a ler e a reler.” (AeC, p. 21.)

Uma vez introduzida a questão da correcção, a questão das regras torna-se central e acaba por conduzir ainda a uma outra, a saber, a questão dos juízos estéticos. Esta questão, por sua vez, põe em relevo o facto da estética fazer parte da nossa vida quotidiana – ultrapassando o domínio que normalmente lhe reconhecemos –, uma vez que os juízos estéticos se encontram profusamente presentes aí, “entre mil outras coisas nas Artes” (AeC, p. 23)⁶¹¹.

“Ao aprender as regras adquirimos um juízo cada vez mais refinado. A aprendizagem das regras muda de facto os nossos juízos.” (AeC, p. 27). As regras⁶¹² possibilitam o juízo cada vez mais capacitado para dar conta da natureza do que se observa e Wittgenstein liga-o à apreciação, quando distingue entre uma pessoa que sabe do que está a falar de uma que não sabe. A primeira reage de “modo consistente durante um longo período” e [t]em de conhecer toda a espécie de coisas.” (AeC, p. 23, nota 3.) Fazem parte dessas reacções, não já as interjeições, mas o género de comportamento mais refinado que consiste em escolher e seleccionar: “na música: ‘Está equilibrado? Não. Os baixos não estão suficientemente fortes. Aqui quero uma coisa diferente...’ É a isto que se chama apreciação.”

⁶¹¹ A propósito, o exemplo que apresenta e sobre o qual diz: “Isto é estética” (AeC, p. 25, nota 1), descreve o que acontece quando uma pessoa que percebe muito de fatos vai ao alfaiate, por oposição a uma que não sabe nada (cf. AeC, p. 25).

⁶¹² Wittgenstein refere-se às regras de harmonia neste contexto e quanto a estas cabe-nos recordar que apareciam em BT ligadas à gramática, donde, o seu carácter empírico é posto em causa e visto antes como pertencendo às condições de sentido que as próprias coisas expressam e ditam (e que é do género de perceber as propriedades internas que permitem falar de uma coisa com sentido, vendo-a sem lhe apor um princípio heurístico externo).

A apreciação apenas pode perceber-se mediante estes exemplos e na verdade mediante estes exemplos na atmosfera que os ilumina: a cultura. Daí que Wittgenstein considere que não é apenas impossível descrever em que consiste a apreciação: “é impossível. Para descrever em que consiste teríamos de descrever completamente o seu enquadramento.” (AeC, p. 24.) Pela mesma ordem de razões, é impossível descrever em que consistem as expressões de juízo estético, e ainda, e não menos importante, os jogos de linguagem. Sobre os jogos pudemos já esclarecer a inexistência de condições para a sua definição, ligada à sua natureza fluida e plástica, dinâmica e não definitiva. A esta acresce aqui o facto de que “[a]quilo que pertence a um jogo de linguagem é toda uma cultura” (AeC, p. 27). A maneira como Wittgenstein destaca a dificuldade inerente à descrição da cultura, consiste em apresentar coisas mínimas que a descrição, e.g. do gosto musical, deveria incluir (de certo modo fazendo-nos apreender que muito ficaria irremediavelmente de fora⁶¹³), coisas como: “se as crianças dão concertos, se as mulheres ou se só os homens o fazem, etc., etc.” (AeC, p. 27.) Wittgenstein rapidamente adverte que há muitos tipos de apreciação, por forma a tornar claro que ela não se circunscreve à imagem do que apelida de “juiz” estético (o apreciador que já apreciou muitas coisas com constância e revelou que possui gosto).

Posto isto, Wittgenstein esclarece que não tem nenhuma teoria – e que o que está a fazer é chamar a atenção para as diferenças, por exemplo, a nível dos juízos estéticos⁶¹⁴ que são como gestos “que acompanham uma vasta estrutura de acções” – de maneira que apenas um exemplo não é suficiente para estabelecer em que consistem. Assim, o que pode elucidar-nos são muitos exemplos diferentes:

⁶¹³ Normalmente, quando Wittgenstein faz listas, estas não são exaustivas e uma das vantagens que têm é que nos fazem dar conta de que outros exemplos poderiam acrescentar-se, quer dizer, a vantagem consiste em imaginarmos que além dos exemplos dados, outros seriam igualmente legítimos – o que muda a nossa forma de olhar para as coisas e pensar apenas num par de alternativas ou perspectivas possíveis. Em conexão com isto veja-se a lista em IF, I §23 de jogos de linguagem possíveis – de muitos inumeráveis – que Wittgenstein introduz com as palavras: “Imagina a multiplicidade dos jogos de linguagem nestes exemplos e em outros”.

Veja-se também em relação a este assunto, Gordon C. F. Beam, “The Enormous Danger”, in *Seeing Wittgenstein Anew*, William Day, Viktor J. Krebs (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2010, p. 338. O autor considera que Wittgenstein sentia o perigo de levar ao exagero a tarefa de realizar “distinções finas”, considerando que isso resulta do alvo filosófico de adquirir “paz e segurança” (*Ruhe und Sicherheit*, PU, §607). Recordamos a propósito que Wittgenstein tinha dificuldades em parar de filosofar (como admite em conversa com Rush Rhees), donde, talvez, o seu conselho para que aceitemos algum lugar seguro como seguro, lembrando-nos para isso que os jogos através dos quais aprendemos a falar não precisam de qualquer justificação.

⁶¹⁴ Cujo esclarecimento exigiria “descrever modos de vida” (AeC, p. 31).

‘Vejam como estas diferenças são diferentes!’ ‘Vejam o que existe em comum entre os diferentes casos’, ‘Vejam o que há de comum aos juízos estéticos.’ Com estes sublinhados deixamos de parte uma família de casos imensamente complicada – a expressão de admiração, um sorriso, ou um gesto, etc. (AeC, p. 29.)

Wittgenstein não se interessa por uma “espécie de ciência da Estética”. Procura pois descrever o que constituiria uma tal ciência, como é habitual servindo-se de exemplos aos quais vai contrapondo uma outra forma de investigar o tema. Se houvesse uma tal ciência, assim começa por esclarecer, e uma vez que há enunciados que exprimem prazer que se ligam aos enunciados acerca do ‘belo’, Wittgenstein supõe que a mesma deveria conseguir dizer-nos o que é belo – aspecto que acha ridículo e que compara a como a mesma Estética deveria “incluir então que tipos de café sabem bem.” (AeC, p.32.) Focando-se nos enunciados que exprimem prazer, Wittgenstein considera que estes estão ao lado do domínio da Arte e que este é diferente. Donde, são necessárias distinções quanto às nossas expressões de gosto, de acordo com os diferentes domínios: “[s]uponham então que se pergunta ‘Que semelhança existe entre admirar uma pessoa [que se exprimiu de forma extraordinariamente bela] e gostar de gelado de baunilha?’ Comparar as duas parece quase repugnante.” (AeC, p. 32.) A expressão de prazer no primeiro caso adianta “pouco para o nosso juízo” (AeC, p. 33). O risco reside em tornar tudo semelhante – os casos intermédios que se possam encontrar não devem obscurecer as diferenças. Com efeito, embora haja aspectos que perpassam vários domínios, não podemos fazer ilações gerais sobre jogos de linguagem diferentes; de igual modo: “[s]e descobríssemos que comer gelado de baunilha nos fazia admirar, podíamos não ligar grande importância à admiração” (AeC, p. 33) – e noutros jogos ela é importante.

Talvez a coisa mais importante relacionada com a estética seja aquilo a que se pode chamar reacções estéticas, e.g., descontentamento, repugnância, desconforto. A expressão de descontentamento diz: ‘Mais alta... Está muito baixa!... faça-lhe qualquer coisa.’ (AeC, p. 34.)

No caso da estética o que nos apazigua, tal como acontece na filosofia, é saber as razões⁶¹⁵, descobrir os motivos, ao invés de apreender um mecanismo escondido que fosse a

⁶¹⁵ Cf. sobre isto Ms 145 17v: 1933, VB, p. 28, em que Wittgenstein aponta as razões como aquilo que permite esclarecer a gramática da palavra ‘belo’. O exemplo que o leva a isso é o exemplo de uma comparação que, como veremos, é uma das metodologias sugeridas por Wittgenstein para cessar o desconforto estético, resolver o enigma. Citamos a seguir o apontamento a que nos referimos: “Se eu digo A. tem uns olhos belos, podem perguntar-me: O que achas belo nos seus olhos & talvez eu responda: a forma de amêndoa, as pestanas longas,

causa do nosso desconforto. Nos nossos modos de dizer encontra-se o germe do que subjaz à forma confusa de tentar cessar o desconforto que sentimos. A seguinte distinção, elaborada por Wittgenstein, aponta no sentido do que estamos a tentar dizer: a distinção entre predizer se baixar o tamanho da porta me deixará satisfeito e entre dizer que está ‘muito alta’ não se tratar de uma conjectura ou hipótese a testar (AeC, p. 35). No primeiro caso concebemos o desconforto por um lado e a causa por outro, como se existissem duas “coisas no meu espírito”: o desconforto e a causa. Contudo, no caso da estética, e tendo em conta a última citação, o desconforto é “dirigido”, i.e., não temos no nosso espírito o desconforto e o conhecimento da causa do desconforto, mas naquilo que temos à nossa frente vemos o que nos causa o desconforto e a reacção é “análoga a quando eu tiro a mão de cima de um prato quente” (AeC, p. 36). Não nos dedicamos nesse caso a pensar no desconforto e na causa, mas reagimos ao que se sugere naturalmente (cf. AeC, p. 37).

É no âmbito desta discussão que Wittgenstein considera que no desconforto estético, o que está em jogo é um ‘Porquê’, i.e., o que nos interessa descobrir é porque reagimos de uma certa forma e não propriamente o que nos faz reagir⁶¹⁶. Se nos interessasse a causa, pareceria que apenas nos interessa ter o resultado – o que sentimos – de maneira que se substituíssemos a causa por outra que tivesse o mesmo efeito, isso não importaria: “[s]e admiro um minuete não posso dizer: ‘Escolha outro. Vai dar ao mesmo.’ O que quer isso dizer? Não é o mesmo.” (AeC, p. 68.) O que nos interessa é a expressão – que se “diz a si própria” –, o gesto que se imiscui na nossa vida e que tornamos nosso. Isto liga-se ao facto da impressão não ser arbitrária, não devemos concebê-la à luz de um efeito com uma causa exterior à própria expressão. Wittgenstein encontra na pintura a boa comparação para isto: “[p]odíamos ter as mesmas associações com uma pintura diferente e querer apesar disso ver *esta* pintura. ‘Isso significa que a impressão mais importante é a impressão visual.’ Sim, parece ser a imagem o mais importante. As associações podem variar, as atitudes podem variar, mas se se alterar por muito ligeiramente a imagem não vamos querer mais olhar para ela.” (AeC, p. 70.)

as pálpebras delicadas. / O que é que estes olhos têm em comum com uma igreja gótica que eu também acho bela? Digo que fazem a mesma impressão em mim? E se dissesse: o que têm em comum é que em ambos os casos a minha mão sente-se tentada a desenhá-los? Isso seria no entanto uma definição restrita de belo. / Será muitas vezes possível dizer: pergunta quais as tuas razões para chamares uma coisa boa ou bela & a gramática particular da palavra ‘bom’ neste caso mostra-se.”

⁶¹⁶ Cf. AeC, p. 46: “O tipo de explicação que pretendemos quando nos encontramos intrigados por uma impressão estética não é uma explicação causal, não é uma explicação corroborada pela ciência ou por estatísticas acerca da reacção das pessoas.”

O caso é análogo ao da filosofia, quando uma certa combinação de palavras nos confunde e cujo efeito apenas cessa mediante a exacta descrição do erro que nos perturba – precisamos então do gesto certo:

Reconhecer uma expressão. Architectura: – desenhe uma porta – ‘É ligeiramente grande’. Podiam dizer: ‘Tem um olho excelente para as medições.’ Não – o que aconteceu é que a porta não tem a expressão correcta – não faz o gesto certo. (AeC, p. 63)

É no âmbito desta discussão que Wittgenstein declara que “[i]sto é enormemente importante para toda a filosofia” (AeC, p. 62).

Wittgenstein tinha-se referido às caras, à diferença entre interessar-nos a expressão da cara e não o seu efeito, que não poderíamos ter sem o primeiro (novamente, a causalidade surge aqui como um impecilho à actividade filosófica), antes de reconhecer a importância do tema para a filosofia em geral. Este problema, sobre a expressão e os seus efeitos, é um entre outros enunciados por Wittgenstein à medida que, nas AeC, se vai deparando com enigmas estéticos, “enigmas decorrentes dos efeitos que as artes têm sobre nós”⁶¹⁷. Os métodos que emprega revelam-se contudo importantes, não só relativamente a esses enigmas, mas para a filosofia. Donde, ao exercitar-se na sua aplicação, Wittgenstein acabe por afirmar que o que está a fazer naquelas aulas é uma tentativa e uma questão de tentar mudar o estilo do pensamento:

Tudo o que estamos a fazer é a mudar o estilo do pensamento e tudo o que estou a fazer é a mudar o estilo do pensamento e tudo o que estou a fazer é a persuadir as pessoas a mudar os seus estilos de pensamento.

(Muito do que estamos a fazer é uma questão de mudar o estilo do pensamento.) (AeC, pp. 58-59.)

O confronto com as AeC tem-nos possibilitado tomar em mãos as investigações estéticas de Wittgenstein, por forma a mostrar que elas são afins das filosóficas – e que aí temos a boa matriz para estas últimas – na medida em que ambas são conceptuais. Esta afinidade é tão importante quanto o é a tendência para ignorar a natureza das questões da

⁶¹⁷ Cf. também a nota relativa a esta citação (que é uma variante do apontamento de Rush Rhees de que foi retirada): “Os enigmas que surgem em estética, que são enigmas que decorrem dos efeitos que as artes têm, não são enigmas quanto ao modo como essas coisas são causadas.” AeC, p. 59, nota 1.

filosofia, ao optar por seguir o modelo científico para as resolver, algo que Wittgenstein considera que lança o filósofo na “escuridão total” – quer dizer, a afinidade é importante na medida em que sugere uma nova inspiração para a filosofia, que configura uma alternativa plausível. Não quer isto dizer que a ciência não seja importante, contudo, o seu método não é importante para a filosofia.

Ora, a mudança do estilo de pensamento nas AeC apenas pode efectuar-se se adoptarmos os métodos aí sugeridos para as questões conceptuais em jogo. Métodos tais como, perguntar como aprendemos uma palavra, atender às diferenças entre os jogos de linguagem, procurar discernir o seu contexto, evitar a causa como objectivo da averiguação. Um outro método, que gostaríamos de salientar muito brevemente antes de fechar esta secção, diz respeito às comparações, pois, Wittgenstein destaca-o ao dizer que: “[a]quilo que realmente queremos, resolver enigmas estéticos, são certas comparações – o agrupamento de certos casos.” (AeC, p. 61.) Isto parece ir ao encontro do que preocupa Wittgenstein ao longo das sessões, nomeadamente o tipo de resposta que se procura quando a arte, seja um poema, uma música ou uma catedral, nos impressiona. Em nenhum dos casos a resposta parece poder encontrar-se através do estabelecimento daquilo que empiricamente se pode provar que nos provoca certas reacções. É neste sentido que Wittgenstein critica uma “estética psicológica” que servisse para determinar que casos nos impressionam por meio de um teste capaz de averiguar o que nos leva a fazer certos juízos:

Suponhamos que se descobria que todos os juízos provêm do nosso cérebro. Tínhamos descoberto mecanismos especiais no cérebro, formulado leis gerais, etc. Poderíamos demonstrar que uma dada sequência de notas produz uma espécie particular de reacção; faz uma pessoa sorrir e dizer: ‘Ai que maravilha!’ (AeC, p. 45.)

Tais descobertas dariam origem a cálculos sobre as nossas preferências: saberíamos a origem cerebral das nossas reacções. Contudo não saberíamos ainda o que “fazer quando existe um enigma – ‘Porque é que estes compassos produzem em mim uma impressão tão peculiar?’ Não é obviamente isso que queremos (...)” (AeC, p. 45.) A atracção por este tipo de respostas é compreensível – afinal, tratam-se de verdadeiros enigmas e perplexidades, sentimos que precisamos de explicar as coisas, contudo, uma solução como a que Wittgenstein descreve no exemplo parece falsificar a complexidade dos casos em que uma

expressão se ajusta e parece que tudo encaixa, “quando de facto não há nada que faça ‘clic’ ou encaixe” (AeC, p. 44).

A questão da procura da palavra que salva ajudou-nos a compreender que onde sentimos o desconforto é justamente onde devemos tentar aliviá-lo. No caso da palavra, na linguagem. No caso dos compassos Wittgenstein sugere “comparações, e.g. (...) um arranjo de certas figuras musicais, comparando o efeito que produzem em nós” (AeC, p. 45.) O que resolve o enigma parece consistir no que essas comparações tornam manifesto.

Vejam um caso em que notamos uma particularidade nos poemas de um poeta. Podemos muitas vezes encontrar semelhanças entre o estilo de um músico e o estilo de um poeta que viveu na mesma altura, ou de um pintor. Por exemplo, Brahms e Keller. Achei muitas vezes que certos temas de Brahms eram extremamente kellerianos. (...) Aqui temos um caso diferente do das caras. Com caras, podemos de um modo geral descobrir depressa o que nos faz dizer: ‘Pois é isso que as torna tão parecidas’. Pelo contrário, não posso dizer agora aquilo que torna Brahms parecido com Keller. E no entanto acho que a minha frase é interessante. O seu interesse principal deriva do facto de terem vivido os dois [na mesma altura]. (...) Podemos na realidade ajuizar quando foi escrito um poema ao ouvi-lo, pelo estilo. (AeC, pp. 64-65, nota 1.)

Ao agrupar certos casos, as comparações tornam visíveis uma série de ligações que dão a ver aspectos que, se os casos não estivessem justapostos, não seriam discerníveis. Embora Wittgenstein diga que não consegue dizer imediatamente o que torna Keller parecido a Brahms, aproximá-los é ainda assim interessante: por exemplo o facto de que tenham vivido na mesma altura pode realçar traços do estilo da época que poderíamos não notar, se a parecença entre os dois não tivesse sido salientada pela expressão de Wittgenstein sobre como por diversas vezes achou “certos temas de Brahms extremamente kellerianos”. A alguém muito sensível a este tipo de comparações que consiga igualmente ver a ligação, e que não soubesse até então como deveria ler um poema de Keller, a aproximação poderia dar-lhe pistas quanto ao ritmo de leitura – neste sentido as comparações podem fazer aquilo que “realmente queremos, resolver enigmas estéticos”.

Finalmente, a nosso ver, as AeC, nas metodologias que empregam, mais do que esclarecer o “domínio vasto” da estética e os seus “mal-entendidos”, acabam por mostrar que

aquilo que se pretende aí à escala da estética é equiparável à clarificação a que aspiram as *Investigações Filosóficas*, em particular, e, no geral, o exercício da actividade filosófica: destruir os ídolos do nosso entendimento e mudar o estilo do pensamento, uma vez que a mosca tem de sair da garrafa sozinha e não poderá fazê-lo se não mudar de método.

3. *Übersichtliche Darstellung*:

Gordon Baker sublinha que o §122 das IF, I “(...) é sobejamente conhecido e muito citado. Parece condensar numa observação curta muito do que era inerente à singular concepção de filosofia de Wittgenstein.”⁶¹⁸ Porém, apesar da nossa familiaridade com este parágrafo – ou talvez por nos ser excessivamente familiar – Baker considera que o mesmo contém aspectos que não foram devidamente reconhecidos e que merecem a nossa atenção, a saber, aspectos que concernem ao uso da expressão *übersichtliche Darstellung*⁶¹⁹. O autor sublinha que o adjetivo ‘*übersichtliche*’ não é usado atributivamente e que a apresentação (*Darstellung*) não tem à partida aquela qualidade. Baker considera que a representação (*representation*) torna aquilo que representa perspícuo (*perspicuous*), defendendo por isso mesmo que *Übersichtliche* serve para caracterizar uma função da mesma⁶²⁰. Apesar da sua leitura das IF, I, §122 ressaltar aspectos importantes de uma üD, e de apontar a sua importância na filosofia de Wittgenstein, consideramos que Baker, ao manter-se fiel à tradução de Elisabeth Anscombe (*perspicuous representation*)⁶²¹, não chega a tomar em mãos o que poderia tornar a sua análise da noção uma interpretação da mesma capaz de dar conta e de apreciar aspectos que tivessem até então, no âmbito da literatura secundária relativa a Wittgenstein que se debruçou sobre este parágrafo, sido negligenciados. Tanto quanto nos foi possível apurar, e no que se refere ao aspecto que gostaríamos de elucidar nesta secção, as leituras de Alois Pichler⁶²² e de Nuno Venturinha⁶²³ de IF, I, §122, são as duas únicas que procuram esclarecer a noção de üD mediante a consideração da sua tradução (apoiando-se para tal no *Nachlaß* de Wittgenstein). Com efeito, a tradução de Anscombe de üD por “*perspicuous representation*” influenciou a compreensão das IF, I, §122. Não significa que não existam já várias abordagens valiosas à observação, entre as quais as de Baker, contudo,

⁶¹⁸ Gordon Baker, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Katherine J. Morris (ed. / intro.), Blackwell Publishing, Oxford, 2004, p. 22. Estamos completamente de acordo neste ponto.

⁶¹⁹ De ora em diante üD. (Devemos desde já sublinhar que é uma expressão também usada por Goethe, que influenciou Wittgenstein, como vimos.)

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁶²¹ Cf. §122, in Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe (trad.), G. E. M. Anscombe, Rush Rhees (eds.), zweite Auflage / second edition, Blackwell Publishing, Oxford, 1997 [PI].

⁶²² Cf. Alois Pichler, *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album*, Studien zur Österreichischen Philosophie, 36, Rudolf Haller (ed.), Rodopi, Amsterdam / New York, NY, 2004, cap. 5.3.

⁶²³ Cf. Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, p. 336 segs.

para o dizermos como este autor, há ainda traços da mesma que merecem ser sublinhados e que elucidam adicionalmente o que, segundo Wittgenstein, era um método fundamental. O ponto de vista que aqui defendemos diz respeito a um desses traços que têm permanecido encobertos – não duvidamos que haveria outros a salvaguardar. O que propomos, na esteira de Pichler e Venturinha, a saber, a escolha de ‘apresentação’ como boa tradução de ‘*Darstellung*’, e ‘sinóptica’ como alternativa a ‘perspícua’ para ‘*übersichtliche*’, visa facilitar a compreensão de üD como móvel e não concludente, como um exercício de compreensão em vez de um ponto de vista estático sobre o funcionamento da linguagem, e ainda, nesse sentido, como uma apresentação que torna claro e nítido esse funcionamento sem procurar fixar o seu fluxo e as suas mudanças numa visão definitiva. Poder-se-á objectar que a leitura do texto no original escusa a preocupação com questões relativas à tradução. Contudo, a literatura secundária noutras línguas para além do alemão, não deixa naturalmente de surtir efeito nos textos escritos sobre Wittgenstein na língua em que ele escrevia, e de influenciar desse modo a interpretação dos mesmos.

Posto isto, relembramos que o §122 faz parte de uma passagem das IF, I que foi muitas vezes revista e polida por Wittgenstein, pelo que não podemos supor que a sua escolha de ‘*Darstellung*’ (apresentação) em vez de ‘*Vorstellung*’ (representação) seja arbitrária ou insignificante⁶²⁴. Nesta Parte II debruçamo-nos sobre excertos na vizinhança de observações que invocam a expressão que visamos neste momento clarificar. De destacar é o facto da primeira versão da observação §122 das IF, I se encontrar no Ms 110, portanto, no primeiro conjunto de notas relativas a Frazer. Podemos encontrá-la aí, ao lado das considerações relativas a “tudo o que um elo hipotético pode fazer”. Surge igualmente noutros textos relevantes do começo dos anos 30 que tomámos em mãos neste estudo, alguns dos quais constituem primeiras versões de passagens que chegaram às IF. Finalmente, o esclarecimento da noção de üD responde à questão que mais acima fizemos⁶²⁵, a saber, ‘Qual o exercício filosófico ao qual corresponde a analogia da arrumação do quarto?’

Compararemos o uso de üD nas versões anteriores de IF, I, §122, nas quais a observação aparece em contextos diferentes, com a sua formulação final. Veremos ainda o que Wittgenstein diz acerca da expressão noutros sítios. Por fim veremos como o termo

⁶²⁴ Iremos debruçar-nos sobre o uso destes termos, contudo, sem delinear a sua história filosófica, uma vez que o que nos interessa aqui é do escopo apenas do pensamento de Wittgenstein.

⁶²⁵ A propósito do relato de Moore da aula de Wittgenstein sobre estética, método filosófico e Frazer.

Darstellung no sentido de apresentação se liga ao estilo e à possibilidade de conceber a filosofia, como uma actividade livre de dogmas⁶²⁶, enquanto actividade humana que se pode entender como trespassada de um elemento activo estético⁶²⁷, perceptivo e criativo, que procura uma compreensão clara e justa do mundo.

É certo que *Vorstellung* e *Darstellung* são palavras de uso semelhante. Apesar disso, e não esquecendo a importância das dissemelhanças no esclarecimento dos usos das palavras⁶²⁸, é vantajoso notar a sua correspondência respectiva com as palavras portuguesas ‘representação’ e ‘apresentação’. ‘Representação’ é habitualmente usada para dar conta de uma ideia que se caracteriza pela sua completude e definição precisa. Também designa uma imagem que representa alguma coisa, i.e., uma representação também é o que toma o lugar de outra coisa, nomeadamente a coisa a que acedemos mediante a representação. Neste sentido, uma representação pode significar aquilo que se entrepõe entre nós e a coisa que é representada. Muitas vezes também entendemos por representação a ideia geral que se faz de alguma coisa, quer dizer, a ideia que inclui os traços mais gerais de um grupo de coisas para o qual usamos a mesma palavra. É neste sentido que Wittgenstein, no BB, se refere à ideia geral de folha, à sua representação, antes de criticar a concepção de que alguém que aprende a usar o termo ‘folha’ passa a ter desse modo no seu interior uma imagem, ou ideia geral, fixa e insusceptível de ser alterada por ulteriores observações de folhas. Enquanto imagem geral, a representação tem o seu lugar de direito no TLP, no âmbito do qual as proposições são uma imagem especular de um estado de coisas, uma representação estática de um facto: uma *Vorstellung*. No TLP e nos escritos que estão na sua origem, quando *Darstellung* é usada em vez de *Vorstellung*, existe um elemento activo, de constituição da imagem que passa a

⁶²⁶ Cf. a este respeito, Gordon Baker, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, pp. 44-45, que salvaguarda isto mesmo.

⁶²⁷ Cf. a este respeito, Timothy Binkley, *Wittgenstein's Language*, Martinus Nijhoff, Haia, 1973, p. 53, *apud* Nuno Venturinha, *Lógica, Ética e Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, p. 346, nota 23 do capítulo: “[Wittgenstein] quer que vejamos as coisas como elas podem ser, quando vistas de uma maneira ou imaginadas de outra maneira. Ao tentar revelar uma nova perspectiva, o que é verdadeiro é importante na medida em que servir a tarefa imaginativa. Esta actividade de ver as coisas é ‘estética’.” (Alois Pichler também cita Binkley – uma passagem que se relaciona com o que estamos a ver e que se repercute noutro aspecto que ainda tomaremos em mãos mais abaixo: “O crítico não invoca provas para uma reivindicação, mas, antes, aspectos para uma ‘visão’. Falha, a menos que vejamos o que vê. (...) Assim, a filosofia é uma capacidade como a crítica; e como as melhores críticas, a melhor filosofia é também uma arte. Ensinar filosofia é ensinar uma maneira de pensar.” Timothy Binkley, *Wittgenstein's Language*, p. 16, *apud* Alois Pichler, *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album*, p. 203, nota 120.)

⁶²⁸ Cf. IF, I, §130.

representar o estado de coisas. Usualmente aparece ligada a uma dada situação que a proposição pode reflectir (mais do que a um facto representado), como em TLP 4.031:

Na proposição, uma situação [*Sachlage*] é como que construída a título de experiência [*probeweise*]. Pode-se dizer simplesmente: em vez de esta proposição tem este e este sentido, esta proposição apresenta esta e esta situação [*dieser Satz stellt diese und diese Sachlage dar*].” [Trad. modificada.]

Por outro lado, quando fazemos uma apresentação significa que *trazemos* coisas à evidência, por exemplo, aspectos que as nossas representações, na sua generalidade, tenham obscurecido ou apagado. A apresentação, ao *dirigir* a nossa atenção para o que não tínhamos visto antes, *cria* uma nova perspectiva que torna as coisas visíveis a uma nova luz. Com efeito a apresentação *clarifica*, é activa, *torna* nítido e transparente o que estava encoberto sob uma imagem que se entrepunha entre nós e as coisas. Diríamos que representar estabelece uma representação, um ponto de vista fixo (uma mobilidade que se fixa⁶²⁹). Não diríamos o mesmo de uma apresentação, que sugere movimento e a possibilidade de ver as coisas sob variados ângulos. Se não estivermos ocupados a constituir uma representação, uma descrição geral de alguma coisa, instauramos desse modo a possibilidade de reunir várias descrições e de apresentar cada vez mais fielmente aquilo que observamos.

Em suma, se lermos *Darstellung* como representação onde uma apresentação é entendida, podemos estar com isso a excluir a possibilidade de ver desaforadamente o que temos diante de nós, uma vez que veremos o que está à nossa frente pela óptica de uma representação que corre o risco de tornar demasiado familiar e encobrir o que de outro modo seria manifesto: múltiplos jogos de linguagem, cada um uma possibilidade de um novo ângulo de visão e de um novo uso das palavras. Procuraremos pois mostrar que o que nos

⁶²⁹ Não é nosso objectivo livrar-nos da palavra representação. Com efeito, as nossas representações, sobretudo se vistas à luz de DC, podem desempenhar um papel importante. Se entendermos a mobilidade que se fixa segundo a imagem das “dobradiças” em DC, elas são mesmos fundamentais enquanto imagens seguras que aceitamos e que fazem parte da nossa vida. Contudo, no que se refere à filosofia, entendida como actividade que visa esclarecer os nossos usos com sentido, apresentar em vez de representar, é o mais adequado como tradução do exercício a que nos referimos nesta secção. Ainda no que diz respeito às nossas representações como algo fixo e aproximável da imagem de DC que invocámos, devemos lembrar que ela sugere um eixo em torno do qual o resto gira. Isto exigiria um comentário de DC mais pormenorizado, e isso não faz parte dos nossos objectivos, deixamos no entanto a questão em aberto. De futuro seria interessante pensar se podemos conceber as representações, não como configurando o “ideal do nosso pensamento”, que pode ser perigoso enquanto imagem que nos enfeitiça, mas como as bases seguras, pré-epistemológicas, da nossa acção. Enquanto tal a apresentação, entendida como a concebemos nesta secção, poderia igualmente exercer-se como actividade que apresenta aquilo que sabemos a partir de novas perspectivas.

falta, no que diz respeito à possibilidade de uma visão clara da nossa gramática, não é uma representação, mas uma apresentação que não subtraia à linguagem a sua natureza viva e dinâmica.

Se nos distanciarmos da versão impressa das *Investigações Filosóficas* e da versão do §122 que aí se encontra, deparamo-nos com várias formulações anteriores da mesma, de cada vez num contexto diferente. Isto é um exercício imaginativo-gramatical emblemático, próprio de Wittgenstein⁶³⁰ e fruto da sua necessidade constante de ver as coisas em contextos diferentes ou de um ângulo diferente, como que para as manter na circulação viva da linguagem. Nas citações que se seguem, optámos por traduzir ‘*übersichtliche Darstellung*’ por ‘apresentação sinóptica’. Se entendermos ‘sinopse’ (cuja etimologia permite interpretar como sendo uma visão simultânea das coisas), como o que nos possibilita juntarmos e lembrarmo-nos daquilo que conhecemos de uma maneira que cruza e traz à visibilidade ligações diversas, a sua proximidade com uma ‘*Übersicht*’ torna-se patente. Contudo, a nossa escolha tem também a ver com o que Alois Pichler e Nuno Venturinha sugerem como boas razões para se optar por ‘sinopse’ para traduzir o termo ‘*Übersicht*’. Pichler⁶³¹ começa por notar que, embora Wittgenstein não tenha fornecido pistas quanto ao que quer dizer com *üD* nas IF, noutros contextos, nomeadamente nas suas aulas dos anos 1930-1935, usou ‘*synopsis*’ e ‘*synoptic view*’ de maneira a expressar o esforço realizado com vista a obter uma sinopse de trivialidades, ou seja, uma sinopse de coisas que já sabemos, por forma a cessar o “desconforto intelectual” que sentimos ao filosofar. Alois Pichler sublinha ainda que não se trata de substituir a palavra ‘clara’ ou a expressão ‘visão de cima clara’ por outras, mas que no que diz respeito ao método wittgensteiniano, ‘sinopse’ é a escolha mais adequada:

O conceito de apresentação sinóptica é multifacetado [*Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist facettenreich.*]. (...) Também não se pode afirmar que ‘*synoptic view*’ apreenda tudo aquilo que pertence a uma apresentação sinóptica [*es soll auch nicht behauptet werden, dass “synoptic view” alles umfasst, was zu der ‘übersichtlichen Darstellung’ dazugehört.*]. Contudo, nenhuma outra expressão parece adequar-se melhor ao papel metodológico que Wittgenstein, nas suas *Investigações*, reconhecia à sua

⁶³⁰ Cf. Ms 107 82: C. 1929, VB, p. 4: “Em cada manhã temos de perfurar de novo os detritos mortos, para chegar ao coração quente.” [*Jeden Morgen muß man wieder durch das tote Gerölle dringen um zum lebendigen, warmen Kern zu kommen.*] Trad. de Maria Filomena Molder, in “O que é uma inclinação natural?”, p. 104.

⁶³¹ Alois Pichler, *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album*, pp. 180-181.

filosofia e no conceito de apresentação sinóptica. [*Kein anderer Ausdruck scheint aber besser geeignet, die methodische Rolle, welche Wittgenstein seiner Philosophie und dem Begriff der übersichtlichen Darstellung in den "Untersuchungen" zuerkennt, einzufügen*].⁶³²

Com efeito, remover o “desconforto intelectual” era uma das vantagens que Wittgenstein atribuía a uma visão sinóptica. Numa das suas conversas com Waismann, intitulada “Uma visão de cima acalma” [*Überblick beruhigt*], Wittgenstein declara o seguinte:

Recebemos de Goethe a concepção de ‘planta primordial’; contudo certamente ele via nela só uma ideia e não uma coisa real. Mas então que problema é resolvido por esta ideia? O problema de uma *apresentação sinóptica*. O aforismo de Goethe ‘Todos os órgãos das plantas são folhas transformadas’, dá-nos um esquema mediante o qual nós agrupamos os órgãos das plantas de acordo com o seu grau de semelhança, por assim dizer, à volta de um centro. (...) Vemos a folha, por assim dizer, no seu ambiente natural de formas. (...) E isto é exactamente o que estamos a fazer: situamos uma forma da linguagem no seu ambiente, vemos a gramática da nossa linguagem contra o pano de fundo de jogos semelhantes e aparentados, e isso remove o desconforto.⁶³³

De facto, tanto quanto pudemos apurar, a noção de ‘apresentação sinóptica’ era cara a Goethe. Ao descrever o que entende por *estilo*, diz o seguinte:

⁶³² *Ibid.*, p. 182.

⁶³³ *Von Goethe rührt die Konzeption der 'Urpflanze' her, doch hat er in ihr nur eine Idee gesehen, nichts Wirkliches. Welches Problem wird denn aber durch diese Idee gelöst? Das Problem der übersichtlichen Darstellung. Goethes Satz 'Alle Organe der Pflanze sind umgewandelte Blätter' gibt uns ein Schema, die Organe der Pflanze nach dem Grad ihrer Ähnlichkeit gleichsam um ein Zentrum zu gruppieren. (...) Wir sehen das Blatt gleichsam in seiner natürlichen Umgebung von Gestalten. (...) Und das ist es eigentlich auch, was wir tun: Wir stellen eine Sprachform mit ihrer Umgebung zusammen, wir sehen die Grammatik unserer Sprache auf dem Hintergrund ähnlicher und verwandter Spiele, und das bannt die Beunruhigung.* WVC, p. 310 (de um capítulo intitulado “O nosso método” [*Unsere Methode*]). O que acabamos de citar vem no seguimento imediato de uma passagem, de uma conversa na qual Wittgenstein considera que o seu método se aproxima das “observações de Goethe sobre a metamorfose das plantas”, que transcrevemos mais acima na secção *A natureza das investigações*. Cf. ainda o seguinte excerto (que se situa imediatamente antes da passagem, sobre a qual nos debruçamos, relativa ao *pathos* filosófico): “Em filosofia não queremos dar explicações precisamente porque nenhuma explicação pode satisfazer-nos. O que queremos dar e o que devemos dar é, por fim, apenas uma descrição. *O nosso método é o método da apresentação sinóptica*. Tudo o que se parece a uma explicação já é na realidade uma falsificação, e nunca deve satisfazer-nos.” [*Wir wollen in der Philosophie keine Erklärung geben und zwar darum nicht, weil keine Erklärung uns befriedigen kann. Was wir geben wollen und was wir geben müssen ist am Schluss nur eine Beschreibung. Unsere Methode ist die Methode der übersichtlichen Darstellung. Alles, was ausschaut wie eine Erklärung, ist eigentlich schon verfälscht, und darf uns nicht ganz befriedigen.*]

Se a arte conseguir, através da imitação da Natureza, através do esforço de constituição de uma linguagem universal, através do estudo exacto e aprofundado dos objectos, chegar finalmente mesmo a conhecer com exactidão e cada vez com maior exactidão as propriedades das coisas e o seu modo de existir, se conseguir uma visão sinóptica da série das figuras e uma justaposição e imitação das suas formas características, então gera-se o *Estilo*, o grau supremo a que ela pode chegar; o grau em que se pode equiparar às tarefas humanas mais elevadas. (...) [O] *Estilo* assenta sobre os alicerces mais profundos do conhecimento, sobre a essência das coisas, tanto quanto nos seja permitido conhecê-la em figuras visíveis e tangíveis.⁶³⁴

As palavras de Goethe, segundo nos parece, ecoam nas de Wittgenstein – a quem devemos agora voltar.

Nuno Venturinha começa por sublinhar o facto de que devemos a Anscombe a expressão “*perspicuous representation*”⁶³⁵, e considera, na esteira de Alois Pichler, que as aulas dos anos 1930-35 constituem uma boa razão para preferirmos ‘apresentação sinóptica’ a outras traduções. Sobre a *Übersicht* diz-nos que,

A *Übersicht* que Wittgenstein almeja tem de coincidir (...) com o próprio *sistema*, não podendo sistematizar nada; ela não é nenhuma visão *sobre* as coisas, ela é a visão *entrelaçada* que importa ter *das* coisas, reconhecendo como somos, uma verdadeira ‘visão sinóptica’ – o que é, aliás, e sintomaticamente, um pleonasma, dado que *syn-opsis* já significa uma visão concomitante.⁶³⁶

Nuno Venturinha nota ainda – algo igualmente salvaguardado por Pichler⁶³⁷ –, que Wittgenstein usa ‘synoptising’ num apontamento em inglês que faz parte de um conjunto de notas nas quais prepara as aulas acima mencionadas. Dirijamos a nossa atenção para o mesmo, que se encontra no Ms 153b⁶³⁸. Aí, Wittgenstein refere-se às investigações e à

⁶³⁴ Johann Wolfgang von Goethe, “*Estilo*”, in “Apêndice I: Breve antologia de textos de Goethe em torno da teoria da metamorfose”, p. 63.

⁶³⁵ Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, p. 339.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 340.

⁶³⁷ Alois Pichler, *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album*, pp. 182-183.

⁶³⁸ Os editores de BT, por sua vez, citam a nota em P (p. 300) de maneira a clarificar a dificuldade própria da filosofia.

necessidade de cada um ‘sinoptizar’ por si os factos de maneira a dissolver as dificuldades da filosofia:

Dificuldade das nossas investigações: grande comprimento da cadeia de pensamentos. A dificuldade é aqui essencial ao pensamento, não como nas ciências devido à sua novidade. É uma dificuldade que eu não posso remover se vos tentar fazer ver os problemas. Não posso dar-vos uma solução surpreendente que remova as vossas dificuldades de repente. Não consigo encontrar uma chave que destranque a porta do vosso cofre. O ‘destrancar’ deve ser feito em vós mediante um processo difícil de sinoptização dos factos. [*The unlocking must be done in you by a difficult process of synoptising the facts.*] Ms 153b, pp. 30r-30v.

Vejamos finalmente, apoiando-nos no exercício filológico de Nuno Venturinha⁶³⁹, as versões anteriores de IF, I, §122, por forma a apreendermos as diferenças entre estas e as do Ts 227.

O conceito de apresentação sinóptica é-nos de importância fundamental. Assinala a nossa forma de apresentação, a maneira de vermos as coisas. (Um tipo de ‘visão do mundo’, aparentemente típica do nosso tempo. Spengler.)

„Der Begriff der übersichtliche Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Eine Art der ‚Weltanschauung‘, wie sie scheinbar für unsere Zeit typisch ist. Spengler.)“ Ms 110, p. 257, BFGB, p. 132 / Ts 211, pp. 281-282 / Ts 212, p. 1144 / Ts 213, p. 417 / P, p. 307.

Esta apresentação sinóptica propicia a compreensão que consiste precisamente em ‘ver as ligações’. Daí a importância de encontrar elos intermédios.

„Dieser übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die ‚Zusammenhänge sehen‘. Daher die Wichtigkeit des Findens von Zwischengliedern.“ Ms 110, p. 257/ BFGB, p. 132/ Ts 211, p. 282/ Ts 212, p. 1144/ Ts 213, p. 417 /P, p. 306 (para a versão ‘diplomática’ da versão, veja-se PO, p. 174: „Dieser übersichtliche

⁶³⁹ Cf. Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, p. 341-343.

Darstellung vermittelt das Verstehen // Verständnis//, welches eben darin besteht, dass wir die ‚Zusammenhänge sehen‘. Daher die Wichtigkeit der *Z w i s c h e n g l i e d e r* // des Findens von *Z w i s c h e n g l i e d e r n*.“

Uma fonte principal da nossa incompreensão é não vermos o uso das nossas palavras panoramicamente.– À nossa gramática falta-lhe sinopticidade. A apresentação sinóptica propicia a compreensão que consiste (?) (?) precisamente em ‘vermos as ligações’. Daí a importância de encontrar *elos intermédios*.

O conceito de apresentação sinóptica é-nos de importância fundamental. Assinala a nossa forma de apresentação, a maneira de vermos as coisas. (Talvez isto seja um tipo de ‘visão do mundo’. Spengler.)

„Eine Hauptquelle unseres Unverständnisses ist, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht übersehen. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit.– Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben (?) (?) darin besteht, daß wir die ‚Zusammenhänge sehen‘. Daher die Wichtigkeit des Findens der *Zwischenglieder*.

Der Begriff der übersichtliche Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Vielleicht ist es eine Art der ‚Weltanschauung‘. Spengler.)“ Ms 142, p. 107.

A formulação mais recente, do Ts 227 (a versão final da Parte I das *Investigações Filosóficas*⁶⁴⁰), é a nossa bem conhecida IF, I, §122:

„Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht ü b e r s e h e n . - Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit.- Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die 'zusammenhänge sehen'. Daher die Wichtigkeit des Findens und des Erfindens von *Z w i s c h e n g l i e d e r n*.

⁶⁴⁰ Cf. a propósito, G. H. von Wright, “Catalogue”, in “The Wittgenstein Papers”, in PO, p. 491. Cf. também BEE, especificamente o título dos Tss 227 a / b: “a primeira parte da versão final das Investigações [*das ersten Teil der Endfassung der Untersuchungen*]”.

Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Ist dies eine 'Weltanschauung?')“ Tss 227 a / b, p. 88.

O que logo à partida nos intriga nestas passagens é o uso atípico do pronome ‘nossa’. A quem se refere Wittgenstein?⁶⁴¹ Se tivermos em conta a sua preocupação e as suas críticas relativamente à época contemporânea, parece estranho que identifique a sua forma de apresentação com a actual⁶⁴². Mas o uso torna-se menos incaracterístico se considerarmos outros escritos para além das IF em que é mais habitual (basta-nos quanto a isto chamar a atenção para as citações – sobretudo do começo dos anos 30 – em que surge e que citámos neste estudo). Nas IF, porém, aparece noutro momento-chave, a saber, no §116 onde Wittgenstein diz que “[o] que *nós* fazemos é reconduzir as palavras do seu uso metafísico, ao seu uso quotidiano”⁶⁴³, onde as mesmas dúvidas relativas ao pronome não chegam a colocar-se. Não podemos, ainda assim, ignorar que Wittgenstein, no §122, parece referir-se a si e aos seus contemporâneos. Relembremos a propósito o que anota no seu diário em 1930, nomeadamente que, “Loos, Spengler, Freud” e ele próprio “pertencem à mesma classe que é característica dos tempos”⁶⁴⁴. Com isso Wittgenstein não quer propriamente dizer actuais, de acordo com o que anteriormente salientámos, mas aqueles que tipicamente surgem em épocas em que a maioria vive o tempo do declínio seguindo a sua corrente. Aqui, a influência de Spengler faz-se sentir. O cerne da questão, no entanto, parece dissolver-se de alguma forma se atendermos ao facto de que existem hesitações nas versões anteriores, que são superadas por Wittgenstein. A influência de Spengler parece ser deixada para trás e com ela a necessidade de fazer coincidir a sua forma de apresentação com qualquer coisa característica e já existente – sobretudo com a forma prevalente de olhar para as coisas, da qual claramente se distancia noutros lugares⁶⁴⁵. Pudemos já ver as razões que o levaram a não seguir o método

⁶⁴¹ Hans Sluga e Nuno Venturinha também discutem este aspecto. Cf. respectivamente: Hans Sluga, *Wittgenstein*, p. 102 e Nuno Venturinha, *Lógica, Ética e Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, pp. 343-344.

⁶⁴² Cf. a este respeito: Ms 109 204: 6.-7.1930.11., VB, pp. 8-11 e adicionalmente o “Prólogo” das IF.

⁶⁴³ *Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.* (Trad. modificada.)

⁶⁴⁴ Cf. a propósito: PPO, 12.5.1930. p. 36 (*op. cit.*).

⁶⁴⁵ Wittgenstein começa por pôr em dúvida que uma üD seja a visão do mundo típica do “nosso tempo” (diz que “aparentemente” assim é). No Ms 142, por sua vez, identifica a fonte principal da nossa incompreensão, a saber, a falta de sinopticidade da nossa gramática. Finalmente, Wittgenstein deixa cair o nome de Spengler e a questão

spengleriano no que toca à aplicação das propriedades de um protótipo a tudo o que se observa. Ora, a forma de apresentação em jogo nas IF, e que é especialmente focada no §122, não visa ver a gramática à luz de um modelo, mas translúcida e panoramicamente – sem mediações. Não é esta um contraponto às tendências predominantes que vêem as teorias e sistemas como fonte de conhecimento? E não oferecem estas últimas modelos e representações? Se lermos “representação perspicua”, em vez de “apresentação sinóptica”, não estaremos com isso a assumir que para Wittgenstein a incompreensão seria derrotada numa representação das coisas? Devemos quanto a isto notar que Wittgenstein sublinha, nas versões mais polidas, a necessidade de encontrar elos intermédios por forma a facilitar a compreensão que vê ligações, aspecto que justamente caracteriza aquilo em que consiste uma *üD*. Adicionalmente, notemos que na última versão Wittgenstein acrescenta um dado essencial, a saber, a invenção daqueles elos. Esta invenção diz respeito àquilo a que neste estudo nos temos referido como imaginar novas possibilidades de sentido, possibilidades estas que incluem, e.g., a invenção de analogias que contradigam o efeito dos paralelos falsos das formas da nossa linguagem e a invenção de jogos de linguagem primitivos. Os casos inventados aumentam o número de ligações e cruzamentos entre aquilo que dizemos, o uso quotidiano das nossas palavras e os nossos modos de agir, na medida em que constituem novas oportunidades de compreensão, inspiradas nos jogos de linguagem que, assim, iluminam. Donde, a sua importância para a forma de apresentação a operar numa *üD*, que é uma visão de conjunto, comparativa, na qual os factos, reais e inventados, contribuem para uma visão mais clara da nossa gramática. Proporcionam ainda uma maior justiça por parte das nossas descrições em relação àquilo que descrevem, na medida em que visam apresentar sem reduzir, num máximo de conectividade, aquilo que é observado – o mundo deixando-o como ele é. Relembramos quanto a isto o título da secção de P onde podemos encontrar uma das versões anteriores de IF, I, §122:

MÉTODO DA FILOSOFIA: A APRESENTAÇÃO SINÓPTICA DE
FACTOS GRAMATICAI. O ALVO: JUSTIÇA.⁶⁴⁶

que se coloca então, é a de se poder ou não apelidar a sua forma de apresentação (a que continua a chamar ‘nossa’, referindo-se, assim conjecturamos, ao novo método), de visão do mundo, uma vez que ela significa uma maneira de olhar para as coisas.

⁶⁴⁶ *METHODE DER PHILOSOPHIE: DIE ÜBERSICHTLICHE DARSTELLUNG DER GRAMMATISCHEN TATSACHEN. DAS ZIEL: DURCHSICHTIGKEIT DER ARGUMENTE. GERECHTIGKEIT.* P. p. 306.

Precisamente, a fim de fazer justiça aos factos, não devemos representá-los ou construir uma teoria a partir deles, em vez disso, devemos tentar apresentá-los tão nitidamente quanto possível, salvaguardando as ligações. Uma apresentação sinóptica deve treinar ou afinar os nossos olhos para o parentesco entre os factos, e isso também significa olhar atentamente para o que nos rodeia, de maneira a podermos ver onde na linguagem existe uma ligação e até onde é que ela vai. Este método permite-nos apresentar sinopticamente, ou, permite uma apresentação sinóptica, a congregação dos aspectos que sabemos sobre alguma coisa, isto é, sobre os usos das palavras ou sobre um determinado facto e a sua relação com outro. Uma apresentação que, deste modo, ajuda-nos a encontrar o nosso caminho na linguagem⁶⁴⁷. Além disso, e ainda no que concerne à invenção de elos intermédios, recordamos a citação de BFGB (sobre tudo o que um elo hipotético consegue alcançar e que se segue à primeira formulação do §122), que sublinhava desde logo que uma sinopse permite-nos reconhecer onde estamos, por salvaguardar aquilo que já sabemos e graças à restituição dos elos perdidos (a alcançar mediante a imaginação de novas possibilidades de sentido) no meio da apresentação. Uma sinopse recorda-nos como de facto usamos as palavras. Por isso, ela é duplamente estética e ética, exercício da visão, perceptivo, e de restituição à linguagem da sua clareza, do seu papel prescritivo das próprias regras da sua “ordem íntima”⁶⁴⁸.

Gostaríamos de terminar a última secção deste estudo, referindo-nos novamente ao modo como Wittgenstein encara a escrita de um livro de filosofia, e ainda, em ligação com isso, à questão do estilo. Ambas se relacionam com o que acabámos de ver.

Há algo de verdadeiro na visão de Schopenhauer da filosofia como um organismo e de um livro de filosofia, com um princípio e um fim, como uma espécie de contradição. Uma dificuldade com a filosofia é que nos falta uma visão sinóptica. YB, p. 43.

Um organismo como a matriz para compreender o que é a filosofia ilumina a forma da composição filosófica. Quando lemos Wittgenstein deparamo-nos com isto constantemente,

⁶⁴⁷ No Ms 142, a observação que se segue à versão de §122 citada, é sobre como a filosofia não se pode antecipar à linguagem. Se constituirmos teorias e representações que procurem defini-la, podemos perder-nos nelas e perder assim o caminho. Não é de admirar que no Ts 227, Wittgenstein tenha substituído essa observação pela que diz: “Um problema filosófico tem a forma: ‘não me sei orientar.’” [PU, §123: *Eine philosophisches Problem hat die Form: ‘Ich kenne mich nicht aus’.*]

⁶⁴⁸ Antonia Soulez, “Phrases musicales: la musique dans la philosophie de Wittgenstein”, p. 40.

quando nos diz que a filosofia apenas pode ser uma actividade e não um conjunto de teorias ou uma doutrina, visto que não pode interferir na linguagem nem no nosso acesso ao mundo. Testemunhamos no que escreve o seu esforço em fazer justiça ao facto de que a linguagem é algo vivo. Enquanto tal, imprevisível. Mas como é algo que nos é dado, que recebemos – que nos ensinam –, podemos ainda assim almejar compreender e o melhor que temos a fazer é tentar obter uma apresentação sinóptica, sabendo desde o começo que nunca conseguiremos preenchê-la completamente, quer dizer, de maneira definitiva. Pois, a linguagem, na sua abertura, possibilita ainda o contacto entre as nossas expectativas e ela própria, preenchendo-as, o que satisfaz – como vimos. Dizíamos, porém, que não é possível constituir uma sinopse definitiva, e isso relaciona-se com a “contradição” de escrever um livro de filosofia “com um princípio e um fim” (o que desde logo nos faz pensar no TLP ou no livro imaginado na LoE). No que concerne ao processo de escrita de Wittgenstein, fiel à sua concepção de filosofia, aquilo que vemos desenrolar-se à nossa frente é uma apresentação que coincide com o seu estilo – e este com o método filosófico⁶⁴⁹. Compõe observações (às vezes verdadeiros aforismos, outras vezes parágrafos mais longos – desenvolvimentos de *Gedankenexperimente*) que junta, e que outras vezes separa e nas quais continua a trabalhar; coloca-as em novos contextos; convida-nos a considerar jogos de linguagem primitivos como termos de comparação para os nossos mais complicados; inventa símiles e analogias; delinea experiências de pensamento com vista a fazer-nos ultrapassar preconceitos em relação ao que nos rodeia e ao modo como esperamos compreender isso mesmo; em suma, uma *polifonia*⁶⁵⁰ de vozes filosóficas que nos sugerem novas maneiras de olhar para as coisas, novas perspectivas.

⁶⁴⁹ Cf. Alois Pichler, *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album*, p. 10: “As *Investigações* não são a soma do ‘cognitive content’ mais o bom estilo; forma, método e conteúdo estão mais numa relação interna uns com os outros do que numa relação externa. Com uma relação ‘interna’ entre forma e conteúdo quer-se significar uma relação tal que não é permitido ver o conteúdo como independente da forma, de maneira que pudéssemos dizer que poderíamos reproduzir o mesmo conteúdo de uma forma diferente.” [*Die Untersuchungen sind jedoch nicht ‘cognitive content’ plus guter Stil; Form, Methode und Inhalt der Philosophischen Untersuchungen stehen vielmehr in innerer und nicht in einer äußeren Beziehung zueinander. Mit einer ‘inneren’ Beziehung zwischen Form und Inhalt ist eine Beziehung gemeint, die es nicht erlaubt, den Inhalt als von der Form unabhängig zu sehen sodass man sagen könnte derselbe Inhalt könnte auch in einer anderen Form wiedergegeben werden.*]

⁶⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 18-19, onde o autor apresenta uma das ideias centrais do seu livro, a saber, que Wittgenstein concebeu as *Investigações Filosóficas* como “álbum polifónico” – ideia à qual aderimos. O primeiro aspecto, relativo à composição filosófica de Wittgenstein para o qual o autor chama a nossa atenção, diz respeito a uma das considerações de Wittgenstein acerca da sua escrita, nomeadamente que esta era uma forma de conversar consigo próprio – aspecto sobre o qual pudemos debruçar-nos anteriormente, tendo-nos na altura apoiado numa citação de um texto de Pichler anterior ao seu livro (na secção *Método e estilo*), no qual o autor defendia já a posição de que essas conversas davam voz a várias vozes do próprio Wittgenstein, que desempenha vários papéis filosóficos nos seus escritos.

Finalmente, embora Wittgenstein não tenha publicado o seu livro, devemos lembrar aquilo que nos diz sobre a sua escrita:

Aquilo que escrevo são sempre fragmentos, mas quem compreende vê aí uma imagem do mundo completa.⁶⁵¹

⁶⁵¹ TS 210, p. 12 (Ms 108, p. 152, *op. cit.*). Sobre esta observação, veja-se: Alois Pichler, *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album*, p. 209. (Sobre a escrita de fragmentos de parte de Wittgenstein após o TLP, cf. cap. 6.1.)

CONCLUSÃO

Como é que se conclui um estudo no qual o filósofo que se tenta compreender não considera possível parar um dia de filosofar? Talvez relembrando-nos do seu ensinamento de que é preciso aceitar alguma coisa como segura, para que a acalmia, embora passageira, se faça sentir por um momento. No nosso caso, alcançar esse descanso momentâneo, depende de primeiro tomarmos em mãos uma observação de Wittgenstein que sempre nos causou perplexidade. Perplexidade que só aumentou quando lemos as várias versões – e que alimenta a nossa tentativa de abordagem à filosofia de Wittgenstein. Eis a primeira delas⁶⁵²:

(A apresentação da filosofia pode apenas ser poetada.)

(A filosofia deveríamos nós realmente apenas poetar. Deve depreender-se daqui, parece-me, até que ponto o meu pensamento pertence ao presente, ao futuro ou ao passado: Pois ao dizê-lo reconheci-me também como alguém que não consegue fazer o que desejaria ser capaz de fazer.) Ms 115 30.⁶⁵³

Esta observação viria a conhecer mais duas formulações. A primeira linha da segunda versão é muito citada, a maioria das vezes, segundo nos parece, com o intuito de sublinhar que Wittgenstein, o lógico, filósofo da matemática e do conhecimento, gostava de deambular, às vezes, por outros temas e dizer coisas gnómicas. Pudemos já defender uma imagem diversa de Wittgenstein. A última versão invoca o nome de Nietzsche e, a nosso ver, isso esclarece e ilumina o que estava já, de certo modo, contido nas duas primeiras⁶⁵⁴. O modo como o faz

⁶⁵² Cf. a este respeito: Joachim Schulte, “Wittgenstein on Philosophy as Poetry”, in *Morphology: Questions on Method and Language. Affinities and Irradiations*, Maria Filomena Molder, Diana Soeiro, Nuno Fonseca (eds.), Lisbon Philosophical Studies, Peter Lang, Berlin, 2013, p. 348 e nota 5 da p. 348. Este texto de Schulte é uma leitura indispensável a qualquer leitor de Wittgenstein que se debruce, quer sobre a observação que aqui tomamos em mãos, quer sobre as suas várias formulações. Acresce que apresenta ainda uma interpretação das IF, I como álbum de miniaturas musicais (imagem que vai buscar a Schumann), que esclarece consideravelmente a forma e a composição das observações das *Investigações Filosóficas* (cf. especialmente pp. 360-361). Na nossa opinião é uma leitura que pode ler-se lado a lado com a interpretação de Alois Pichler a que nos referimos já (e que Schulte cita no seu artigo).

⁶⁵³ (*Die Darstellung der Philosophie kann nur gedichtet werden.*) / (*Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten. Daraus muß sich, scheint mir, ergeben, wie weit mein Denken der Gegenwart, Zukunft oder der Vergangenheit angehört: Denn ich habe mich damit auch als einen bekannt, der nicht ganz kann, was er zu können wünscht.*) Logo a seguir, mas já noutra observação, diz: “A acalmia na filosofia ocorre quando a palavra que salva é assente.” [*Die Beruhigt in der Philosophie tritt ein, wenn das erlösende Wort getunten ist.*)]

⁶⁵⁴ O excuro que dedicámos ao tema *Nietzsche precursor de Wittgenstein?*, serve de pano de fundo ao que diremos a propósito da referência a Nietzsche na última versão da observação citada acima, sobretudo o que aí dissemos sobre a “transvaloração de valores”.

parece-nos significativo e desde já nos afastamos da leitura de Marco Brusotti (contudo, apenas neste ponto), que vê no facto de Wittgenstein falar de Nietzsche em ligação com a poesia, e no facto dessa ligação sublinhar que a tarefa do filósofo se deve ver como sendo afim da do poeta⁶⁵⁵, uma interpretação na linha dos juízos que erradamente subtraem valor à filosofia de Nietzsche por não serem capazes de verdadeiramente apreciar a composição dos seus textos, a sua escrita filosófica⁶⁵⁶. De Wittgenstein, com efeito, não pudemos dizer que fosse o tipo de leitor de que a figura do académico, friamente interessado na extracção de argumentos e imune à temperatura dos textos ou ao temperamento filosófico que aí se mostra, é uma representação.

A versão mais conhecida da observação⁶⁵⁷, é a seguinte:

Creio ter resumido a minha posição em relação à filosofia quando disse: deveríamos realmente apenas poetar a filosofia. Deve depreender-se daqui, parece-me, até que ponto o meu pensamento pertence ao presente, ao futuro ou ao passado: Pois ao dizê-lo reconheci-me também como alguém que não consegue fazer, o que desejaria ser capaz de fazer. Ms 146 50⁶⁵⁸

Ao debruçar-se sobre este apontamento, Marjorie Perloff considera que o mesmo ressoa em muitas das observações reunidas em VB, nomeadamente as que se referem à semelhança entre uma investigação em estética e uma em filosofia.⁶⁵⁹ Contudo a autora considera que mesmo vista ao lado dessas, esta afirmação é um *puzzle* que devemos tentar resolver. A primeira dificuldade que identifica diz respeito à sua tradução, “palavras tão difíceis de verter” (a autora acrescenta “em inglês”⁶⁶⁰, nós devemos acrescentar, em português). Deixamo-la em suspenso por enquanto. Gostaríamos, antes disso, de ressaltar o

⁶⁵⁵ Marco Brusotti, “‘Il mio scopo è una ‘trasvalutazione di tutti i valori’. Wittgenstein e Nietzsche”, p. 97: “Não surpreende que Wittgenstein associe Nietzsche à concepção do filósofo poeta (o estereótipo está em acordo com toda uma tradição de recepção) (...).”

⁶⁵⁶ Cf. Joachim Schulte, “Wittgenstein on Philosophy as Poetry”, p. 348.

⁶⁵⁷ Também faz parte de VB (p. 28).

⁶⁵⁸ *Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefaßt zu haben indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten. Daraus muß sich, scheint mir, ergeben, wie weit mein Denken der Gegenwart Zukunft oder der Vergangenheit angehört. Denn ich habe mich damit auch als einen bekannt, der nicht ganz kann was er zu können wünscht.*

⁶⁵⁹ Cf. Marjorie Perloff, “Writing Philosophy as Poetry: Literary Form in Wittgenstein”, p. 716.

⁶⁶⁰ *Ibid.*

método que a autora usa para deslindar a dificuldade inerente à observação: recua ao tempo dos *Cadernos* e do TLP e nota que Wittgenstein faz conviver aí as suas observações “poéticas” com as “proposições ‘secas’ lógicas e matemáticas”, numa rede em que devemos detectar as ligações entre afirmar que, “Se p se segue de q , então o sentido de ‘ p ’ está contido no sentido de ‘ q ’” (TLP 5.122), e afirmar, “Ou sou feliz ou infeliz, é tudo.” (*Cadernos*, 6.7.1916.) Marjorie Perloff nota que esta última é uma tautologia peculiar, no sentido em que parece apontar para algo distinto daquilo para o qual as proposições a que chama “lógicas e matemáticas” apontam. Salva-guarda a preocupação de Wittgenstein em encontrar a ligação entre ambas, que ele sabe existir mas que ainda não tornou clara a si próprio. Considera igualmente o modo como Wittgenstein circunda e faz frente ao que, tratando-se de uma tautologia, podemos ver como um limite do sentido do qual se seguem afirmações da mesma maneira que p se segue de q e está já compreendido à partida no seu sentido. Donde, segundo a autora, temos vários apontamentos que voltam àquele e que aquele já incluía como possibilidade. Outro exemplo de uma tautologia, seleccionado pela autora, é TLP 6.43: “O mundo do homem feliz é diferente do mundo do homem infeliz”. Uma observação depurada e que em rigor condensa, porquanto a sua natureza é lógica (na nossa opinião, não menos lógica do que as “proposições ‘secas’ lógicas e matemáticas”), um *Einfall*, aquilo a que nos temos vindo a referir como momento de clareza genuína a que Wittgenstein, no seu livro, procurava ser fiel – transpondo para poucas palavras o que queria dizer / mostrar. Apontado o método da autora, que consiste em deslindar os fios que se vão soltando das afirmações tautológicas noutras afirmações que caracteriza como “poéticas” (apoando-se sobretudo nos apontamentos dos *Cadernos* em que Wittgenstein reflecte acerca da vida feliz e da vida infeliz)⁶⁶¹, voltamos agora a nossa atenção para o que Marjorie Perloff diz acerca da palavra alemã ‘*dichten*’⁶⁶² e sobre esta relativamente à escrita de Wittgenstein:

As observações de Wittgenstein são o resultado de muito mais *dichten* intenso do que normalmente se pensa. Etimologicamente o verbo *dichten* vem do adjectivo *dicht* (espesso, denso, repleto [*thick, dense, packed*]):

⁶⁶¹ Cf. Marjorie Perloff, “Writing Philosophy as Poetry: Literary Form in Wittgenstein”, p. 718: “Aí temos. Andando à volta da palavra ‘feliz’, o texto não pode chegar a uma conclusão. Quando algumas entradas mais tarde (29 de Outubro de 1916), Wittgenstein declara, *Há certamente alguma coisa na concepção de que o belo é a finalidade da arte. / E o belo é precisamente o que torna feliz* [*Cadernos*, 29.10.2916], não chegámos realmente a lado nenhum, pois, o belo, como ele bem sabe, é tão elusivo quanto a felicidade – é aqui chamado de ‘transcendental’, o que significa indefinível. *O que não pode ser dito, não pode ser dito.*”

⁶⁶² Veremos ainda um outro esclarecimento relativamente à mesma antes de nos dedicarmos à citação em epígrafe e às suas reformulações – também elas cada vez mais depuradas.

dichten queria originalmente dizer ‘tornar hermético, estanque; selar as fissuras [‘to make airtight, watertight; to seal the cracks] (numa janela, telhado, etc.)’ – por outras palavras, algo como a frase Zen ‘adensar o enredo’ [‘to thicken the plot’]. (...)

Para Wittgenstein, o cruzamento das ligações deve ser *dicht* – *espesso e denso* – e como na poesia lírica apenas a *leitura lenta* pode descompactar [*unpack*] os significados em questão.”⁶⁶³

Ezra Pound, no capítulo que dedica à poesia em *ABC of Reading*, define *dichten*:

Dichten = condensare.

[A] poesia é a forma mais concentrada de expressão verbal. Basil Bunting, às voltas com o dicionário de alemão-italiano, descobriu que esta ideia da poesia como concentração é quase tão velha quanto a língua alemã. ‘*Dichtung*’ quer dizer poesia, e o lexicógrafo rendeu-a pelo verbo italiano que quer dizer ‘condensar’.⁶⁶⁴

Se lermos a primeira e a segunda versões da observação de Wittgenstein à luz destes esclarecimentos, podemos dizer que a forma de apresentar, ou a apresentação da filosofia é condensar e concentrar, tornar denso de significado. As ligações que faz, no percurso entrecruzado pela paisagem e na justaposição dos esboços que desenha, têm espessura (que recebem das viagens e do pano de fundo, sendo que este é o que, enquanto ambiente ou meio de apresentação, faculta a distinção entre aquelas que são características e as que não o são – e ficam fora do álbum). Marjorie Perloff, como vimos, aponta a necessidade de ler lentamente em conexão com este aspecto que é para ser digerido, como diria Nietzsche dos seus próprios escritos – que também são para ler devagar, *ruminados*⁶⁶⁵. A nosso ver, isto é ainda passível de se ligar ou é para ser entendido como pertencendo, ou pelo menos como antecedendo o movimento que Wittgenstein, na segunda parte das BFGB, considera a parte que falta a uma contemplação para que ela esteja imbuída de profundidade: o gesto mediante o qual é feita a ligação com “os nossos próprios sentimentos e pensamentos”. É um gesto que responde a

⁶⁶³ Cf. Marjorie Perloff, “Writing Philosophy as Poetry: Literary Form in Wittgenstein”, p. 725.

⁶⁶⁴ Ezra Pound, *ABC of Reading*, Faber and Faber, London / Boston, 1991, p. 36. (Seguimos aqui a pista deixada por Maria Filomena Molder, in *Cries, False Substitutes and Expressions in Image*, p. 56 e p. 56, nota 41.)

⁶⁶⁵ Retomamos isto em breve.

outro e estabelece uma comunidade. Wittgenstein, embora não depositasse nisso muitas esperanças, imaginava ainda assim que as suas IF pudessem “lançar luz num cérebro ou noutra”. Se, “deveríamos realmente apenas poetar a filosofia”, significa que deveria comprometer-se a condensar – a forma de o conseguir passa por torná-la repleta de ligações, que facultem a quem lê unir as linhas em desenhos e ver os rostos que se destacam, para que possa, numa visão compreensiva (duplamente inteligente e sensível), ver também aí o seu rosto no meio da paisagem. Acresce que, este gesto é uma reacção estética – enquanto tal, diríamos que responde a uma expressão que nos afecta, que faz a sua impressão em nós, donde a necessidade de reconhecer que a filosofia, se for para suscitar algures pensamentos próprios, deve, como a arte, obrigar à perspectiva correcta, i.e., que proporciona apreciação. Quando Wittgenstein considera que a sua concepção da apresentação da filosofia como *dichten* decide até que ponto o seu trabalho pertence ao presente, ao passado ou ao futuro, está com isso, porventura, a determinar que enquanto composição literária ela chegasse a suscitar a reacção adequada, a mudança no estilo do pensamento. Se essa mudança acontecesse no presente ou no futuro (“[t]alvez daqui a cem anos as pessoas realmente queiram o que eu estou a escrever”⁶⁶⁶), isso seria porque os seus escritos ainda poderiam contagiar outros, provocando gestos que executariam os mesmos exercícios filosóficos, numa palavra, a filosofia (enquanto actividade, como a entendia). O passado como possibilidade de pertença do que escreve é a transposição para uma imagem temporal do apagar daquela possibilidade, diminuta, é certo, mas ainda assim existente, dos seus pensamentos fazerem frutificar outros. Essa imagem reflecte, por um lado, a declaração de Wittgenstein de que não era capaz de fazer aquilo que desejava fazer e que, segundo pensamos, seria a incorporação do seu estilo, do seu método, na nova geração (à qual se refere, como vimos⁶⁶⁷). Porém, também poderia ser que o seu estilo se tornasse uma coisa do passado – resta ainda a possibilidade da nova geração, após adoptar o método, vir a torná-lo obsoleto – no sentido de já não fazer falta. (Voltaremos a isto.)

Fazendo nosso o método de Marjorie Perloff apontado acima, e que podemos chamar de descompactar as evidências que Wittgenstein escreve, cabe-nos notar que tanto a segunda formulação quanto a última, estavam já incluídas ou concentradas na primeira (ademais,

⁶⁶⁶ Excerto do relato de uma conversa de Wittgenstein com Drury (*in* Maurice O’C. Drury, “Conversations with Wittgenstein”, p. 158), que citámos mais acima.

⁶⁶⁷ Cf. o apontamento citado anteriormente na secção *Escrita inactual*: Ms 105 46 c: 1929, VB, p. 3.

Wittgenstein diz que tinha aí *resumido* ou sumariado a sua posição relativamente à filosofia).
Vejam os a versão mais recente:

Quando não quero ensinar um pensamento mais correcto mas antes um novo movimento de pensamento, o meu objectivo é uma ‘transvaloração dos valores’ e chego a Nietzsche, tal como a isto, que na minha opinião o filósofo deveria ser um poeta.⁶⁶⁸ Ms 145r 23.4.1938

Ora, como pudemos apurar neste estudo, Nietzsche via na arte e nos artistas a possibilidade de renovar o modo de compreendermos o mundo à nossa volta. A possibilidade de renovar o papel da sensibilidade, dos afectos para a compreensão e para a filosofia. Pudemos igualmente constatar que o filósofo achava que não era bem lido e que não poderia lê-lo: por um lado, era preciso ter já vivido as mesmas experiências, ter sido afectado pelos mesmos pensamentos:

Por exemplo, no que respeita ao meu *Zarathustra*, não admito que alguém se ache conhecedor de tal livro se não tiver sido profundamente ferido, ao menos uma vez, por cada uma das palavras aí escritas, e se não tiver sido, ao menos uma vez, profundamente arrebatado por cada uma delas...” GM, Prefácio, 8.

Por outro lado, Nietzsche considerava que para ser compreendido, uma “arte venerável” de leitura seria necessária – e tempo:

Noutros livros é a forma aforística que causa dificuldades, mas dificuldades que assentam no facto de hoje em dia essa forma não ser aceite *com a densidade que lhe é necessária*. Um aforismo, por bem fundido e cunhado que seja, não fica decifrado a partir do momento em que foi lido... Pelo contrário, a partir desse momento tem que começar a respectiva *interpretação*, e para tanto é necessária uma arte da interpretação.” GM, Prefácio, 8.

⁶⁶⁸ *Wenn ich nicht ein richtiger Denken, sondern eine neue Gedankenbewegung lehren will, so ist mein Zweck eine 'Umwertung von Werten' und ich komme auf Nietzsche, sowie auch dadurch, daß meiner Ansicht nach, der Philosoph ein Dichter sein sollte.* Cf. a respeito desta observação: Joachim Schulte, “Wittgenstein on Writing Philosophy as Poetry”, p. 349-351 e p. 354.

A “respectiva interpretação” é aqui uma expressão com dois lados que se completam: a interpretação do aforismo é a que o compreende⁶⁶⁹ e é a respectiva de cada um, a maneira como cada um o digere, pois, a compreensão depende da arte de ler e a arte de ler ensina e alimenta, mas, para tanto, é preciso mastigar bem os alimentos densos e nutritivos – os aforismos, por exemplo, exigem ruminação:

E não haja dúvidas de que, para praticar a leitura assim, enquanto arte, é acima de tudo necessária uma coisa que hoje está inteiramente esquecida – e é por isso que ainda há-de passar algum tempo antes dos meus escritos chegarem à ‘legibilidade’... Uma coisa para a qual seria praticamente preciso que fôssemos vacas... ou sobretudo que *não* fôssemos o ‘homem moderno’: *a ruminação*... GM, Prefácio, 8.

A leitura que perde tempo contem a expectativa da compreensão, é uma arte contemplativa, simultaneamente pensativa e sensível, que digere os pensamentos e os absorve na própria fibra, de tal maneira que os torna seus, do seu espírito. Esse tornar nosso é descrito como uma espécie de transmutação por Nietzsche, no seu Zarathustra – que Wittgenstein gostava de citar de maneira a ilustrar aquilo que um filósofo quer, a saber, *ser aprendido de cor*. Vejamos pois o que Nietzsche diz sobre o assunto no seu ZA, para por fim voltarmos a nossa atenção para Wittgenstein e encerrarmos o nosso estudo:

De tudo quanto está escrito, só gosto do que cada um escreveu com o seu sangue. Escreve com sangue e verificarás que o sangue é espírito.

Quem escreve com o seu sangue e por meio de aforismos não quer ser lido, mas sim aprendido de cor.

Nas montanhas o caminho mais curto é de cume para cume; mas para isso, é preciso ter as pernas compridas. As máximas devem ser cumes e aqueles a quem se destinam fortes e de alta estatura.” ZA, *Do ler e do Escrever*, pp. 45-46.

⁶⁶⁹ A compreensão do aforismo, enquanto forma condensada e concentrada, é de uma dificuldade exigente que pede mais do que a razão e é da ordem dos afectos. A aparência “singela” contém “coisas fortes” – que só são simples se já se tiver feito o mesmo esforço de compreensão daquele que lhes dá essa aparência. Esse esforço é portanto algo como ter vivido as mesmas experiências – aspecto que à partida não será puramente intelectual, mas que envolve o sujeito na sua completude e complexidade. Uma verdadeira comunidade entre o escritor e o seu leitor nasce da mesma “simplicidade de estilo”: “Dizemos de forma singela as coisas mais fortes, e isto desde que estejamos rodeados de pessoas que acreditem na nossa força: um círculo assim forma-nos na ‘simplicidade de estilo’.” GC, §226.

Lembro-me de uma vez em que Wittgenstein se referiu à observação de Nietzsche: “Wir wollen auswendig gelernt werden” (Nós – i.e. filósofos – queremos ser aprendidos de cor). Wittgenstein estava assim a sublinhar a diferença entre um livro de filosofia e um livro de teoria ou científico. Estava a completar a Parte I das *Investigações*. Em ligação com este “Queremos ser aprendidos de cor”, dizia que compreendia porque é que certos filósofos antigos tinham tentado escrever o que tinham a dizer em poemas. (Depois, um par de vezes, referiu-se aos seus manuscritos como “os meus poemas”.) Fiz uma observação tonta qualquer e disse: “Bem, porque não fazes isso?”. “Sim”, disse Wittgenstein. “Ora, imaginemos como seria isso. Suponhamos que eu escrevia tudo num poema. E depois as pessoas podiam informar-se disso lendo a *Mind*...!” WCCR, pp. 62-63.

Dissemos antes que não queríamos ignorar as diferenças entre Wittgenstein e Nietzsche – e mantemos o que dissemos. Porém, no que diz respeito à preocupação de ambos em quererem ensinar uma nova maneira de compreender e um novo estilo, e ainda no que concerne às suas críticas ao cientismo, estão mais próximos um do outro do que estavam dos seus contemporâneos. Posto isto, Wittgenstein, quando na última versão da observação começa por reflectir acerca do que quer fazer, a saber, ensinar um “novo movimento de pensamento” (por oposição a ensinar “um pensamento mais correcto”), esclarece um dos pontos já abarcados pelas formulações anteriores e sobre o qual já pudemos dizer alguma coisa, nomeadamente que aquilo que ele queria fazer (e que na sua opinião não conseguia fazer), consistia numa mudança significativa no modo de vida – na medida em que apenas mediante uma diferença neste domínio é que seria possível apreciar se o seu trabalho tinha de facto sido incorporado por uma nova geração. Uma geração que tivesse transvalorado os valores da época contemporânea. Donde, a referência a Nietzsche que, do mesmo modo que Wittgenstein, apenas concebia a possibilidade dos seus pensamentos serem compreendidos, na exacta medida em que eram absorvidos e superados (em que era feita a “respectiva interpretação”) – a geração do presente, de acordo com o que conjectura Wittgenstein, deveria torná-los uma coisa do passado e, por assim dizer, vir mesmo a considerar as repetições metodológicas “aborrecidas”⁶⁷⁰.

Devemos agora fazer um balanço breve deste estudo. Partimos da tentativa de defender a importância da estética para Wittgenstein, e de demonstrar que método e estilo

⁶⁷⁰ Cf. Ms 105 46 c: 1929, VB, p. 3 (*op. cit.*).

formam uma unidade na sua filosofia. Tendo assumido o compromisso de ver como isso se mostra no *Tractatus* e nos anos posteriores ao mesmo, nos quais um novo método é esboçado, dando saltos até às *Investigações* por forma a testar a nossa posição, cremos poder dizer que o alvo, que queríamos alcançar, tem pelo menos uma seta lançada na sua direcção. Haveria porventura mais a fazer, mas é chegada a hora de reconhecer um lugar seguro onde possamos descansar, na acalmia que se segue ao esforço compreensivo. Para o futuro ficam as abordagens às *Investigações Filosóficas* e ao que veio a seguir que, a nossa ver – e segundo julgamos ter apontado –, poderá igualmente beneficiar da luz projectada pelo interesse de Wittgenstein nas “questões conceptuais & estéticas”.

Finalmente, e uma vez que a imagem da luz projectada veio ao nosso encontro na frase anterior, o melhor que poderíamos esperar para este trabalho, era que recebesse uma luz alheia – de quem o ler – pois, como diz Wittgenstein:

A luz do trabalho é uma luz bela, mas ela só brilha com verdadeira
beleza quando é iluminada ainda por uma outra luz.⁶⁷¹

⁶⁷¹ *Der Licht der Arbeit ist ein schönes Licht, das aber nur dann wirklich schön leuchtet, wenn es von noch einem andern Licht erleuchtet wird.* Ms 157a 67v c: 1937.

BIBLIOGRAFIA

Ludwig Wittgenstein:

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Aulas e Conversas Sobre Estética, Psicologia e Fé Religiosa*, Miguel Tamen (trad.), Cotovia, Lisboa, 4ª edição, 2009. [*Aulas e Conversas / AeC*]

_____, *Bemerkungen Über Der Philosophie der Psychologie, Band I*, Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

_____, *Bemerkungen Über Die Farben / Anotações Sobre As Cores*, ed. bilíngue alemão / português, João Carlos Salles (estabelecimento do texto, trad. e notas), Editora Unicamp, Campinas, 2009. [*Observações Sobre As Cores / OsC*]

_____, “Bemerkungen Über Frazers *Golden Bough*”, in *Philosophical Occasions*, James C. Klagge, Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 118-155. [BFGB]

_____, *Briefwechsel*, herausgegeben von Monika Seekircher, Brian McGuinness, Anton Unterkircher, Im Auftrag des Forschungsinstituts Brenner-Archiv, Innsbrucker elektronische Ausgabe, 2003. [GBW]

_____, *Cadernos: 1914-1916*, João Tiago Proença (trad.), Artur Mourão (rev. da trad.), Edições 70, Lisboa. [*Cadernos*]

_____, *Da Certeza / Über Gewissheit (On Certainty / Über Gewissheit*, G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, eds., Basil Blackwell, Oxford, 1969), Maria Elisa Costa (trad.), António Fidalgo (rev. da trad.), edição bilíngue alemão-português, Edições 70, Lisboa, 2000. [DC]

_____, *Geheime Tagebücher 1914-1916*, herausgegeben und dokumentiert von Wilhelm Baum, Vorwort von Hans Albert, Turia & Kant, Wien, 1992 (3. Auflage). [GT]

_____, “Lecture on Ethics”, in *Philosophical Occasions*, James C. Klagge, Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 37-44. [LoE]

_____, *Licht und Schatten. Ein nächtliches (Traum-)Erlebnis und ein Brief-Fragment*, Ilse Somavilla (ed.), Haymon Verlag, Innsbruck, 2004.

_____, *Notebooks: 1914-1916*, G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe (eds.), German with an English translation by G. E. M. Anscombe, Harper Torchbooks, Harper & Row Publishers, New York and Evanston, 1979. [Notebooks]

_____, “Philosophie”, in *The Big Typescript: Ts213*, Kritische zweisprachige Ausgabe Deutsch–Englisch, C. Grant Luckhardt, Maximilian A. E. Aue (ed. e trad. inglesa), Blackwell Publishing, Oxford, 2005, pp. 299-318. [P]

_____, *Philosophical Occasions: 1912-1951*, James C. Klagge, Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993. [PO].

_____, *Philosophical Remarks*, Rush Rhees (ed.), Raymond Hargreaves, Roger White (trad. inglesa), Basil Blackwell, Oxford, 1975. [PR]

_____, *Philosophische Grammatik*, Werkausgabe in 8 Bänden, Band 4, Rush Rhees (ed.), Shurkamp Verlag, 1984. [PG]

_____, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe (trad.), G. E. M. Anscombe, Rush Rhees (eds.), zweite Auflage / second edition, Blackwell Publishing, Oxford, 1997. [PI]

_____, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte, Revised Fourth Edition by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Wiley-Blackwell, UK, 2009. [PU]

_____, *Prototractatus*, G. H. von Wright (intro.), B. McGuinness (ed.), D. F. Pears, B. McGuinness (trad.), Cornell University Press, New York, 1971. [Prototractatus]

_____, *Public and Private Occasions*, James C. Klagge, Alfred Nordmann (Eds.), Rowan Littlefield Publishers, Oxford, 2003. [PPO]

_____, *Remarks on the foundations of mathematics*, G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe (eds.), G. E. M. Anscombe (trad. inglesa), Basil Blackwell, Oxford, 1998. [RFM]

_____, “Some Remarks on Logical Form”, in *Philosophical Occasions*, James C. Klagge, Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 29-35. [SRLF]

_____, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”*, generally known as *The Blue and Brown Books*, 2^a ed., Blackwell, Oxford, 1998. [*The Blue Book* = BB / *The Brown Book* = BrB]

_____, *The Big Typescript: Ts213*, Kritische zweisprachige Ausgabe Deutsch–Englisch, C. Grant Luckhardt, Maximilian A. E. Aue (ed. e trad. inglesa), Blackwell Publishing, Oxford, 2005. [BT]

_____, WAISMANN, Friedrich, *The Voices of Wittgenstein: the Vienna Circle*, Gordon Baker (transcrição, ed., intro.), Gordon Baker, Michael Mackert, John Connoli, Vasilis Politis (trad.), Ed. bilingue alemão-inglês, Routledge, London & New York, 2003. [WVC]

_____, *Tractatus Logico-Philosophicus – Logisch-philosophische Abhandlung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003. [*Abhandlung*]

_____, *Tratado Lógico-Filosófico + Investigações Filosóficas*, Bertrand Russell (intro.), M. S. Lourenço (trad. e Prefácio), 3^a ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002. [TLP + IF]

_____, *Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia*, António Marques, Nuno Venturinha e João Tiago Proença (trad.), António Marques (intro.), Nuno Venturinha (apr. histórico-filológica), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007. [UEFP]

_____, *Vermischte Bemerkungen: Eine Auswahl aus dem Nachlaß / Culture & Value: A Selection from the Posthumous Remains*, Georg Henrik von Wright (ed.) Heikki Nyman (colaboração na ed.), Alois Pichler (ed. revista do texto), edição bilingue alemão / inglês, Peter Winch (trad. inglesa), Blackwell Publishing, Oxford, UK, 2006. [VB].

_____, Rush Rhees, *Wittgenstein’s Conversations with Rush Rhees 1939-1950*, Gabriel Citron (ed.), *Mind*, vol. 124, 493. January 2015 doi:10.1093/mind/fzu200 [WCRR]

_____, *Wittgenstein – Engelmann. Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*, Ilse Somavilla, Brian McGuinness (eds.), Haymon Verlag, Innsbruck, 2006.

_____, *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, Brian McGuinness (ed.), Blackwell Publishing, Oxford, 4th ed., 2008. [CL]

_____, *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1930-1932, From the Notes of John King and Desmond Lee*, Desmond Lee (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1982. [WLC]

_____, *Wittgenstein's Nachlass, The Bergen Electronic Edition*, The Wittgenstein Archives at the University of Bergen / OUP, Bergen & Oxford, 2000. [BEE] / [Ms / Ds]

_____, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Werkausgabe Band 3, Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann, aus dem Nachlaß herausgegeben von B. F. McGuinness, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984. [WWK]

_____, “Yellow Book (Selected Parts), 1933-34”, in “Lectures Preceding the Dictation of *The Blue Book*”, in *Wittgenstein's Lectures, 1932-35, From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*, Alice Ambrose (ed.), Great Books in Philosophy, Prometheus Books, New York, 2001, pp. 43-73. [YB]

Friedrich Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich, *Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral*, in *O nascimento da tragédia + Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral*, Helga Hook Quadrado (trad.), Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1997, pp. 214-232. [AVM]

_____, *A Gaia Ciência*, Maria Helena de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida, Maria Encarnação Casquinho (trad.), Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche, volume três, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1998. [GC]

_____, *Anticristo*, in *Anticristo + Ecce Homo + Nietzsche Contra Wagner*, Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche, volume sete, Paulo Osório de Castro (trad.), António Marques (Prefácio), Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2000, pp. 5-108. [*Anticristo*]

_____, *Assim Falava Zaratustra*, Obras Escolhidas de Nietzsche, volume quatro, Paulo Osório de Castro (trad.), António Marques (Prefácio), Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1998. [ZA]

_____, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* [Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Eds.), Berlin, New York, de Gruyter, 1967– / Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Eds.), Berlin, New York, de Gruyter, 1975–)], Nietzsche Source, www.nietzschesource.com, Paolo D'Iorio (ed.). [eKGWB]

_____, *Ecce Homo, in Anticristo + Ecce Homo + Nietzsche Contra Wagner*, Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche, volume sete, Paulo Osório de Castro (trad.), António Marques (Prefácio), Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2000, pp. 109-242. [EH]

_____, *Para A Genealogia Da Moral, Um Escrito Polémico*, José M. Justo (trad. e notas), António Marques (Prefácio), Obras Escolhidas de Nietzsche, volume seis, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2000 [GM]

_____, *Para Além do Bem e do Mal*, volume cinco, Carlos Morujão (trad. e notas), António Marques (Prefácio), Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1999. [PBM]

_____, *Nietzsche contra Wagner in Anticristo + Ecce Homo + Nietzsche Contra Wagner*, Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche, volume sete, Paulo Osório de Castro (trad.), António Marques (Prefácio), Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2000, pp. 243-276. [NCW]

Bibliografia secundária relativa a Wittgenstein:

ADDIS, Mark, *Wittgenstein: a guide for the perplexed*, Continuum Books, London, 2006.

AGUILAR, Rubén, “Der Ausdruck ‘Logisches Gewicht’ im Tractatus” in *Ethik, Gesellschaft, Politik: Beiträge des 35. Internationalen Wittgenstein Symposiums*, Martin G. Weiss und Hajo Greif, Herausgeber, Ontos Verlag, Kirchberg am Wechsel, 2012, pp. 16-18.

ANSCOMBE, G. E. M., *An introduction to Wittgenstein's Tractatus, Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Wittgenstein Studies, St. Augustine's Press, United States, 2001.

AA. VV., *The New Wittgenstein*, Alice Crary, Rupert Read (eds.), Routledge, London & New York, 2000.

BAKER, Gordon, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Katherine J. Morris (ed. / intro.), Blackwell Publishing, Oxford, 2004.

BAZZOCCHI, Luciano, *L'Arbero Del Tractatus*, Mimesis, Milano, 2010.

BEAM, Gordon C. F., "The Enormous Danger", in *Seeing Wittgenstein Anew*, William Day, Viktor J. Krebs (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2010, p. 338-356.

BLACK, M., *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964.

BONCOMPAGNI, Anna, *Wittgenstein. Lo Sguardo e il limite*, Mimesis, Milão, 2011.

BOUWSMA, Oets K., WITTGENSTEIN, Ludwig, *Conversas com Wittgenstein: 1949-1951*, J. L. Craft, Ronald E. Hustwit (org. e intro.), Miguel Serras Pereira (trad.), Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2005.

BRUSOTTI, Marco, "Il mio scopo è una 'trasvalutazione di tutti i valori'. Wittgenstein e Nietzsche", in *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Maria Cristina Fornari (ed.), Pisa (ETS) 2006, pp. 97-122.

CAPPELLETTO, Chiara, *Il Rito Delle Pulci: Wittgenstein Morfologo*, Editrici Il Castoro, Milão, 2004.

CARVALHO, Paula, "As Investigações Filosóficas e a Interpretação Musical", in *Linguagem e Valor: Entre o 'Tractatus' e as 'Investigações'*, Nuno Venturinha (ed.), Biblioteca Colloquia, IFL – Instituto de Filosofia da Linguagem, FCSH/UNL, Lisboa, 2011, pp. 125-139.

_____, *L'interprétation Musicale et la dicibilité de l'intime: la relation intérieur – extérieur à partir des "Recherches Philosophiques" et des "Dernières Écrits de la Philosophie de la Psychologie"*, texto apresentado no Seminário "Langage et Vie: Formes de

Vie” – 20.02.2014, Conférences 2013-2014, dans la cadre du séminaire de recherches du Pr. Antonia Soulez sur “Langage et Vie”, 3, Université de Paris 8, St. Denis / MSH Paris Nord.

CHAUVIRÉ, Christiane, “Wittgenstein en héritage. La philosophie des temps modernes”, *Philosophique*, 13 | 2010, 11-15.

CONANT, James, “Kierkegaard’s POSTSCRIPT and Wittgenstein’s *Tractatus*: Teaching How to Pass from Disguised to Patent Nonsense”, in *Wittgenstein-Studien*, De Gruyter, Berlin, 4 (2), 1997.

_____, “Mild Mono-Wittgensteinianism”, in *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, Alice Crary (ed.), M. I. T. Press, 2007.

_____, “Two Conceptions of *Die Überwindung der Metaphysik*, Carnap and Early Wittgenstein”, in *Wittgenstein in America*, Timothy McCarthy, Sean C. Stidd (eds.), Clarendon Press, Oxford, 2001, pp. 13-61.

CRESPO, Nuno, *Wittgenstein e a estética*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2011.

CUTER, João Vergílio Gallerani, “Five Red Apples”, in *Knowledge, language and mind: Wittgenstein’s Thought in Progress*, António Marques, Nuno Venturinha (eds.), Walter de Gruyter, Berlin, 2012, pp. 36-52.

_____, “Tractarian Aesthetics”, in *Wittgenstein and Aesthetics: Perspectives and Debates*, Alessandro Arbo, Michel LeDu, Sabine Plaud (eds.), De Gruyter, 2012, pp. 15-23.

DeANGELIS, William, *Wittgenstein – A Cultural Point of View?: Philosophy in the darkness of this time*, Ashgate Publications, England, 2007.

DIAMOND, Cora, “Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s *Tractatus*”, in *The New Wittgenstein*, Alice Crary, Rupert Read (eds.), Routledge, London & New York, 2000, pp. 149-173.

_____, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1991 (Third printing: 1996).

DRURY, Maurice O'C., "Conversations with Wittgenstein" in *The Danger of Words and Writings On Wittgenstein*, Wittgenstein Studies, David Berman, Michael Fitzgerald, John Hayes (ed. / intro.), Thoemmes Press, Bristol, 1999.

ENGELMANN, Mauro Luiz, *Wittgenstein's Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method and the Anthropological View*, History of Analytical Philosophy, Michael Beaney (series ed.), Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK, 2013.

ENGELMANN, Paul, "A Memoir", in *Portraits of Wittgenstein*, F. A. Flowers III (ed. e intro.), Thoemmes Press, Bristol, 1999, Volume 2, pp. 5-62.

FLOYD, Juliet, "Aspects of Aspects, 'Penultimate Draft'" for *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Hans Sluga and David Stern (eds.), second edition.

_____, "Wittgenstein and the Inexpressible", in *Wittgenstein and The Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, Alice Crary (ed.), pp. 177-234.

GIL, Fernando, *Modos de Evidência*, Imprensa Naciobal-Casa da Moeda, Lisboa, 1998.

GLOCK, Hans-Johan, *A Wittgenstein Dictionary*, Willey-Blackwell, 1996.

GOLDFARB, Warren, "Metaphysics and Nonsense: On Cora Diamond's *The Realistic Spirit*", in *Journal of Philosophical Research*, Vol. XXII, 1997, pp. 57-73.

HACKER, Peter, *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, revised edition, Clarendon Press, 1986, Oxford.

_____, "Was He Trying To Whistle It?", in *The New Wittgenstein*, Alice Crary and Rupert Read (eds.), Routledge, London & New York, 2000, pp. 353-388.

_____, "Wittgenstein, Carnap and the New American Wittgensteinians" in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No. 210 [Jan., 2003], pp. 1-23, Oxford University Press (Pub.), on behalf of the Scots Philosophical Association and the University of St. Andrews, <http://jstor.org/stable/3542791> [acedido a 21.03.2015, 16:18 UTC].

_____, "Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism": DOI: 10.1111/j.1467-9205.2011.01460.x *Philosophical Investigations* 35:1 January 2012 ISSN 0190-0536

_____, BAKER, G. P., *Wittgenstein, Understanding and Meaning. Part I, Essays*, segunda edição extensivamente revista por HACKER, Peter, Wiley-Routledge, Oxford, 2005.

HADOT, Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2010.

HALLER, Rudolf, *Wittgenstein e a Filosofia Austriaca: Questões*, Norberto Abreu de Silva e Neto (trad.), São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

HELLER, Erich, “Wittgenstein and Nietzsche”, in *Portraits of Wittgenstein*, Volume 4, F. A. Flowers III (ed.), Thoemmes Press, Bristol, pp. 160-176.

JAAKSON, Maja, “Ethics as Shown: Against Kelly’s Reading of the *Tractatus*”, in *Ethik-Gesellschaft-Politik, Beiträge der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, Band XX*, Marting G. Weiss, Hajo Greif (eds.), Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, Kirchberg am Wechsel, 2012, pp. 129-131.

JANIK, Allan, and TOULMIN, Stephen, *Wittgenstein’s Vienna*, Elephant Paperbacks, Ivan R. Dee, Publisher, Chicago, 1996.

JOHANNESSEN, Kjell S., “Art, Philosophy and Intransitive Understanding”, in *Wittgenstein: Eine Neubewertung*, Rudolf Haller & Johannes Brandl (eds.), Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, vol. 19 / 1, Springer Verlag, Wien, 1990, pp. 323-333.

KAHANE, KANTERIAN, KUUSELA, “Introduction”, in AA. VV., *Wittgenstein and His Interpreters: essays in memory of Gordon Baker*, Guy Kahane, Edward Kanterian, Oskari Kuusela (eds.), Blackwell, Oxford, 2007, pp. 1-36.

KLAGGE, James, *Wittgenstein in Exile*, The MIT Press, Massachusetts, 2011.

KREMER, Michael, “The Cardinal Problem of Philosophy”, in *Wittgenstein and The Moral Life: Essays In Honor of Cora Diamond*, Alice Crary (ed.) MIT Press, 2007, pp. 143-176.

LAGERSPETZ, Olli, “The Ambiguities of Colour: Wittgenstein and Lichtenberg on colour and colour perception”, in *Wittgenstein and Philosophical Psychology*, Gefwert & Lagerspetz (eds.), Uppsala Studies of Philosophy, vol. 55, pp. 223-235.

LEITNER, Bernhard, *The Wittgenstein House*, Princeton Architectural Press, Nova Iorque, 2000.

LUPU, Lupo, “Il Pozzo e la scala: l’umorismo ético di Wittgenstein”, in *Perché si ride: umorismo, comicità, ironia*, Paolo Francesco Pieri (ed.), Moretti & Vitali, Bergamo, 2007, pp. 55-75.

MAJETSCHACK, Stefan, “Philosophie als Arbeit an sich selbst. Wittgenstein, Nietzsche und Paul Ernst”, in *Wittgensteins 'große Maschinenschrift'. Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins*, Stefan Majetschak (ed.), Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006, pp. 61-78.

MALCOLM, Norman, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir by Norman Malcolm (With a Biographical Sketch by G. H. von Wright)*, second Edition with *Wittgenstein’s Letters to Malcolm*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

MARQUES, António, *O interior: linguagem e mente em Wittgenstein*, FCT e Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003.

MCGINN, Marie, “Wittgenstein’s early philosophy of logic and ‘the single great problem’”, in *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*, Alois Pichler and Simo Säätelä (eds.), Ontos Verlag, Frankfurt am Main, 2006, pp. 107-140.

_____, *Elucidating the Tractatus: Wittgenstein’s Early Philosophy of Logic and Language*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

MCGUINNESS, Brian, *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*, Routledge, London and New York, 2002.

_____, “Wittgenstein’s 1916 ‘Abhandlung’”, in *Wittgenstein and the Future of Philosophy: A Reassessment After 50 years. Proceedings of the 24th International Wittgenstein Symposium*, Rudolf Haller, Klaus Puhl (eds.), öbv&hpt, Viena, pp. 272-282.

_____, “Wittgenstein: Philosophy and Literature”, in *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*, Alois Pichler, Simo Säätelä (eds.), Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society, New Series, Volume 2, Ontos Verlag, Frankfurt, 2006, p. 372-373.

MOLDER, Maria Filomena, “Cries, False Substitutes and Expressions in Image”, in *Wittgenstein on Forms of Life and the Nature of Experience*, António Marques, Nuno Venturinha (eds.), Peter Lang, Bern, 2010, pp. 39-63.

_____, “Énigme de La Deuxième Partie. Au Sujet D’Une Lettre de Wittgenstein”, in *Rue Descartes*, 2003/1 n° 39, p. 28-40. (DOI: 10.3917/rdes.039.0028)

_____, “L’architecture est un geste. Variations sur un motif wittgensteinien”, in *Transferts linguistiques, hybridations culturelles*, Céline Denat, Patrick Wotling (dir.), Collection “Langage et pensée”, 6, Épure, pp. 319-342.

_____, “O que é uma inclinação natural?”, in *Linguagem e Valor: Entre o ‘Tractatus’ e as ‘Investigações’*, Nuno Venturinha (ed.), Biblioteca Colloquia, IFL – Instituto de Filosofia da Linguagem, FCSH/UNL, Lisboa, 2011, pp. 89-115.

_____, “The Difference Between Drawing a Conclusion and Saying: It is Like This!”, in *Knowledge, Language and Mind: Wittgenstein’s Thought in Progress*, António Marques, Nuno Venturinha (eds.), De Gruyter, Berlin, 2012, pp. 162-186.

MOORE, G. E., “Wittgenstein’s Lectures: 1930-1933”, in WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Occasions*, James C. Klagge, Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 46-114. [MWL]

MONK, Ray, “Philosophical Biography: The Very Idea”, in *Wittgenstein: Biography & Philosophy*, James C. Klagge (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2001, pp. 3-15.

_____, “Wittgenstein’s Forgotten Lesson”, in *Prospect Magazine*, número de Julho de 1999 (<http://www.prospectmagazine.co.uk/regulars/ray-monk-wittgenstein>).

_____, *Wittgenstein: The Duty of Genius*, Vintage Books, London, 1991.

MORRIS, Katherine, “Wittgenstein’s Method”, in *Wittgenstein and his Interpreters: essays in memory of Gordon Baker*, Guy Kahane, Edward Kanterian, Oskari Kuusela (eds.), Blackwell, Oxford, 2007, pp. 66-87.

MOYAL-SHARROCK, Danièle, “The Animal in Epistemology: Wittgenstein’s Enactivist Solution to the Problem of Regress”, final pre-publication draft to appear in, *Hinge Epistemology*, special issue of the International Journal for the Study of Skepticism, 6 (2016), 97-119, in
https://www.academia.edu/25773618/The_Animal_in_Epistemology_Wittgensteins_Enactivist_Solution_to_the_Problem_of_Regress

_____, *Understanding Wittgenstein's "On Certainty"*, Palgrave Macmillan, New York, 2007.

NORDMANN, Alfred, *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2005.

PEARS, David, *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy, Volume 1*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

PERLOFF, Marjorie, "Writing Philosophy as Poetry: Literary Form in Wittgenstein", in *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Marie McGinn, Oskari Kuusela (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 714-729.

PICHLER, Alois, "The Interpretation of the *Investigations*: Style, Therapy, *Nachlass*", in *Wittgenstein and his interpreters: essays in memory of Gordon Baker*, Guy Kahane, Edward Kanterian, Oskari Kuusela (eds.), Blackwell, Oxford, 2007, pp. 123-144.

_____, "Wittgenstein's Later Manuscripts: Some Remarks On Style and Writing", *From the WAB archives: A selection from the Bergen Wittgenstein archives' "Working Papers" and audio-visual materials*, <<http://wab.uib.no/agora-wab/>>. Republication by the Wittgenstein Archives at the University of Bergen, 2013. Original publication in *Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen, No. 5* (eds. P. Henry, A. Utaker), Wittgenstein Archives at the University of Bergen, Bergen, 1992, pp. 219-251.

_____, *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album*, Studien zur Österreichischen Philosophie, 36, Rudolf Haller (ed.), Rodopi, Amsterdam / New York, NY, 2004.

POTTER, Michael, "Wittgenstein's pre-*Tractatus* manuscripts: a new appraisal", in *Wittgenstein's Tractatus: History and Interpretation*, Peter Sullivan, Michael Potter (eds.), Oxford University Press, Oxford, UK, 2013, pp. 13-39.

RHEES, Rush, "Afterword", in *Ludwig Wittgenstein, Bemerkungen über Frazer's "Golden Bough"*, herausgegeben von Rush Rhees / *Remarks on Frazer's "Golden Bough"*, Rush Rhees (ed.), A. C. Miles (trad.), Rush Rhees (rev. da trad.), Brynmill Press, Hertfordshire, 2010, pp. 21-34.

SAVICKEY, Beth, “Wittgenstein and Hacker: übersichtliche Darstellung”, in *Nordic Wittgenstein Review*, 3 (No2), 2014, pp. 99-123.

_____, *Wittgenstein's Art of Investigation*, Routledge, London & New York, 1999.

SCHROEDER, Severin, “Schopenhauer's Influence on Wittgenstein”, in *A Companion to Schopenhauer*, B. Vandenabeele (ed.), Wiley-Blackwell, Oxford, 2012, p. 367-384.

SCHULTE, Joachim, “‘The Life of the Sign’: Wittgenstein on Reading a Poem”, in *The Literary Wittgenstein*, John Gibson, Wolfgang Huemer (eds.), Routledge, London & New York, 2004, pp. 146-164.

_____, *Wittgenstein: An Introduction*, Sunny Series in Philosophy, George R. Lucas, Jr. (series editor), William H. Brenner, John F. Holley (trad.), State University of New York Press, Albany, 1992.

_____, “Wittgenstein on Philosophy as Poetry”, in *Morphology: Questions on Method and Language. Affinities and Irradiations*, Maria Filomena Molder, Diana Soeiro, Nuno Fonseca (eds.), Lisbon Philosophical Studies, Peter Lang, Berlin, 2013, pp. 347-367.

SLUGA, Hans, “Who's House is That? Wittgenstein on the Self”, in *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, David G. Stern, Hans Sluga (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 320- 353.

_____, *Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Blackwell, Oxford, 2011.

SOMAVILLA, Ilse, “Der rechte Ton. Gedanken zur Freundschaft Ludwig Hänsel – Ludwig Wittgenstein”, in *Ludwig Hänsel – Ludwig Wittgenstein. Eine Freundschaft. Briefe. Aufsätze. Kommentare*, Haymon Verlag, Innsbruck, 1994, pp. 325-338.

SOULEZ, Antonia, “Phrases musicales: la musique dans la philosophie de Wittgenstein”, in *Circuit: musiques contemporaines*, vol. 17, n° 1, 2007, pp. 21-47. (DOI: 10. 7202/016772ar)

_____, *Pourquoi la Musique chez Wittgenstein?* In https://www.academia.edu/7830376/I_-Pourquoi_la_Musique_chez_Wittgenstein

STERN, David G., “Heraclitus’ and Wittgenstein’s River Images: Stepping Twice into the Same River”, in *The Monist, Heraclitus*, Volume 74, Issue 4, October 1991, pp. 579-604. (DOI: 10.5840/monist199174434)

_____, “Texts and Style”, forthcoming in *The Blackwell Companion to Wittgenstein*, Hans-Johann Glock, John Hyman (ed.). (Revised final draft. Published text may differ slightly.) In https://www.academia.edu/10682995/Texts_and_Style_for_the_The_Blackwell_Companion_to_Wittgenstein_

_____, “The Methods of the Tractatus: Beyond Positivism and Metaphysics?”, in *Logical Empiricism: Historical and Contemporary Perspectives*, Paolo Parrini, Wesley C. Salmon, Merrilee H. Salmon (eds.), University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2003, pp. 125-157.

SZABADOS, Béla, *Wittgenstein as Philosophical Tone-Poet: Philosophy and Music in dialogue*, Studien zur österreichischen Philosophie, Mário Antonelli (ed.), Volume XLV, Rodopi, Amesterdão / Nova Iorque, 2014.

SZELTNER, Sarah Anna, “Grammar and Logic: A Close Reading of PI §89 and §90”, in *Beiträge der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, Realismus – Relativismus – Konstruktivismus*, Christian Kanzian, Josef Mitterer, Katherina Neges (eds.), Band XXIII, Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, Kirchberg am Wechsel, 2015, pp. 303-305.

TUNHAS, Paulo, “Música e Pensamento a partir de Wittgenstein”, in *Wittgenstein, 50 años después*, Con aportaciones del I Congreso hispano-luso de Filosofía, Tomo II, Andoni Alonso Puelles, Carmén Galán Rodríguez, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 2003, pp. 61-84.

VENTURINHA, Nuno, “Against the idea of a ‘Third’ Wittgenstein”, in *Papers of the 30th International Wittgenstein Symposium 5-11 August 2007, Philosophie der Informationsgesellschaft – Philosophy of the Information Society*, Herbert Hrachovec, Alois Pichler, Joseph Wang (eds.), Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, 2007, pp. 231-233.

_____, “Ethics, Metaphysics and Nonsense in Wittgenstein’s *Tractatus*”, *Wittgenstein-Studien*, no. 1, 2010, pp. 1-20.

_____, “A Re-Evaluation of the *Philosophical Investigations*”, in *Wittgenstein After His Nachlass*, History of Analytic Philosophy, Nuno Venturinha (ed.), Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2010, pp. 143-156.

_____, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2010.

_____, “Wittgenstein Reads Nietzsche: The Roots of Tractarian Solipsism”, in *Ungesellige Geselligkeiten / Unsocial Sociabilities: Wittgensteins Umgang mit anderen Denkern / Wittgenstein's Sources*, Wittgensteinian, 7, Esther Ramharter (Hrsg.), Parerga Verlag, 2011, p. 59-74.

_____, “Introdução”, in *Linguagem e Valor: Entre o ‘Tractatus’ e as ‘Investigações’*, Biblioteca Colloquia, Instituto de Filosofia da Linguagem da FCSH-UNL, Lisboa, 2011, p. 9-16.

_____, “Wittgenstein on Heraclitus and Phenomenology”, in *Wittgenstein and Ancient Thought*, Wittgensteiniana, 8, Ilse Somavilla, James M. Thompson (eds.), Parerga Verlag, 2012, p. 85-110.

von WRIGHT, Georg Henrik, “A Biographical Sketch”, in *Ludwig Wittgenstein: A Memoir by Norman Malcolm (With a Biographical Sketch by G. H. von Wright)*, Second Edition with *Wittgenstein’s Letters to Malcolm*, Clarendon Press, Oxford, 2001, pp. 1-20.

_____, “Remarks on Wittgenstein’s use of the terms ‘Sinn’, ‘Sinnlos’, ‘Unsinnig’, ‘Wahr’, and ‘Gedanke’ in the *Tractatus*”, in *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*, Alois Pichler and Simo Säätelä (eds.), Ontos Verlag, Frankfurt am Main, pp. 98-106.

_____, “The Wittgenstein Papers”, in *Ludwig Wittgenstein, Philosophical Occasions: 1912-1951*, James Klagge, Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 480-506 + “Addendum to *The Wittgenstein Papers*”, *ibid.*, pp. 507-510.

_____, *Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1982.

WESTERGAARD, Peter K., "Thirteen Loose Sheets of Varying Size", in *Wittgenstein's Remarks on Frazer: The Text and the Matter*, Lars Albinus, Josef G. F Rothhaupt, Aidan Seery (eds.), De Gruyter, Berlin, 2016, pp. 291-310.

Bibliografia secundária relativa a Nietzsche:

ABEL, Günter, "Consciousness, Language, and Nature: Nietzsche's Philosophy of Mind and Language" in *Nietzsche On Mind And Nature*, Manuel Dries, P. J. E. Kail (eds.), Oxford University Press, Oxford, UK, 2015, p.37-56.

AUDI, Paul, *L'Ivresse de L'Art: Nietzsche et l'Esthétique*, Librairie Générale Française, Paris, 2003.

BORNEDAL, Peter, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Language*, Monographie und Texte zur Nietzsche-Forschung, Günter Abel, Josef Simon, Werner Stegmaier (Hrgs.), Band 57, De Gruyter, Berlin, 2010.

BRANCO, Maria João Mayer, "Nietzsche on Metaphor, Musicality and Style. From Language to the Life of the Drives" in *Nietzsche on Instinct and Language*, Maria João Branco, João Constâncio (eds.), Nietzsche Today, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 35-59.

_____, "The Spinning of Masks. Nietzsche's Praise of Language", in *As the spider spins: essays on Nietzsche's critique and use of language*, Maria João Mayer Branco, João Constâncio (eds.), Nietzsche Heute, Walter de Gruyter, Boston / Berlin, 2012, pp. 233-253.

BRUSOTTI, Marco, "'Il mio scopo è una 'trasvalutazione di tutti i valori'. Wittgenstein e Nietzsche", in *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Maria Cristina Fornari (ed.), Pisa (ETS) 2006, pp. 97-122.

CAMPIONI, Giuliano, "*Verso qual meta si deve viaggiare: Lettura dell'aforisma 223 da Opinioni e sentenze diversi di Friedrich Nietzsche*", in *Studia Nietzscheana*, 4, 2014. (<http://www.nietzschesource.org/SN/g-campioni-2014>)

CARVALHO, Paula, *Sentido e sentimento na interpretação musical. Um estudo a partir de Schopenhauer e Nietzsche*, Dissertação de Mestrado Em Filosofia, área de especialização em Estética, FCSH-UNL, Julho de 2008.

COLLI, Giorgio, *Dopo Nietzsche*, Biblioteca Adelphi 55, Milano, 1974.

CONSTÂNCIO, João, “Consciousness, Communication and Self-Expression. Towards and Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche’s *Gay Science*”, in *As the spider spins: essays on Nietzsche’s critique and use of language*, Maria João Mayer Branco, João Constâncio (eds.), Nietzsche Heute, Walter de Gruyter, Boston / Berlim, 2012, pp. 197-231.

_____, “O que somos livres para fazer?”, in *Nietzsche e a Modernidade: Sujeito, Décadence e Arte*, Scarlett Marton, João Constâncio, Maria João Mayer Branco (coords.), Editora Tinta da China, Lisboa e Rio de Janeiro, 2014, p. 159-196.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, Presses Universitaires de France, puf, Paris, 1962.

FINK, Eugen, *A Filosofia de Nietzsche*, Joaquim Peixoto (trad.), Editorial Presença, 2ª edição, Lisboa, 1988.

HIGGINS, Kathleen Marie, “Rebaptizing our evil: on the re-valuation of all values”, in *A Companion to Nietzsche*, Keith Ansell Parson (ed.), Blackwell Publishing, Oxford, UK, 2006, p. 404-418.

HORSTMANN, Rolf-Peter, “Nietzsche: *Beyond Good and Evil*”, in *Introductions to Nietzsche*, Robert B. Pippin (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2012, p. 178-198.

LÖWITH, Karl, *Nietzsche’s Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, J. Harvey Lomax (trad.), Bernd Magnus (Prefácio), California University Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1997.

MARTON, Scarlett, *Nietzsche: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1990.

_____, “Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca”, in *Cadernos Nietzsche*, 25, São Paulo, 2009, pp. 53-81.

MOLDER, Maria Filomena, “A Inactualidade de Goethe: Uma Descoberta Nietzscheana”, in *Sujeito, decadence e arte: Nietzsche e a modernidade*, Scarlett Marton, Maria João Mayer Branco, João Constâncio (coords.), Tinta da China, Lisboa / Rio de Janeiro, 2014 (pp. 303-327), pp. 303-327.

MULHALL, Stephen, “The Promising Animal: The Art of Reading *On The Genealogy Of Morality* as Testimony, I) Getting Underway”, in *The Self and Its Shadows: A Book of Essays on Individuality as Negation in Philosophy & the Arts*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 222-227.

NABAIS, Nuno, “Nietzsche e o estoicismo”, in *Metafísica do Trágico: Estudos Sobre Nietzsche*, Relógio D’Água Editores, Lisboa, 1997, pp. 151-174.

_____, “The Individual and Individuality in Nietzsche”, in *A Companion to Nietzsche*, Keith Ansell Parson (ed.), Blackwell Publishing, Oxford, UK, 2006, pp. 76-94.

SALOMÉ, Lou, *Nietzsche*, Elise Mandel, Theo S. Mandel (trad. inglesa), Siegfried Mandel (intro.), University of Illinois Press, Urbana & Chicago, 2001.

SHACHT, Richard, *Nietzsche*, Routledge, London & New York, 1983.

WOTLING, Patrick, *Le Vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses, Ed. Paris, 2001.

Bibliografia adicional:

AMÉRY, Jean, *Atentar Contra Si: Discurso Sobre a Morte Voluntária*, Pedro Parrana (trad., posfácio e notas), Assírio e Alvim, Lisboa, 2009.

BESSA-LUÍS, Agustina, *Caderno de Significados*, Babel, Lisboa, 2013.

BLY, Robert, “The Silence of Georg Trakl”, in *Twenty Poems of Georg Trakl*, James Wright e Robert Bly (trad. inglesa e selecção), The Sixties Press, Madison, MN, 1961, pp. 2-3.

BUFFON (Comte de), Georges Louis Leclerc, “Discours Prononcé A L’Académie Française, par M. De Buffon, Le Jour de La Réception”, in *Ouvres Complètes de Buffon, Avec les Descriptions Anatomiques de Daubenton, son Colaborateur*, Nouvelle Édition, dirigée par, M.

Lamoureux, Professor d'Histoire Naturelle, Volume 1, Parte 1, Verdière et Ladrage, 1824, pp. LVII-CVIII.

CELAN, Paul, *A Morte é uma Flor: Poemas do Espólio*, João Barrento (trad., posfácio e notas), Cotovia, Lisboa, 1998.

CHAFES, Rui, “Prefácio”, in NOVALIS, *Fragmentos de Novalis*, Rui Chafes (selecção, trad. e desenhos), Assírio & Alvim, 2ª edição, Lisboa, 2000, pp. 9-12.

COLLI, Giorgio, *La Natura Ama Nascondersi*, Enrico Colli (ed.), Adelphi Edizioni, 1998.

_____, *La Sapienza Greca, III, Eraclito*, Adelphi Edizioni, 4ª ed., Milão, 2010.

EMERSON, Ralph Waldo, “The poet”, in *Essays*, Coradella Collegiate Bookshelf on CD, collegebookshelf.net, 2004, pp. 305-306.

ERNST, Paul, “Excerpt from ‘Nachwort’, Ernst 1900” [Ernst, Paul, *Die Grimmschen Märchen*, 3 vols., Georg Müller, Munich und Leipzig, 1900], in FLOYD, Juliet, “Wittgenstein and the Inexpressible”, in *Wittgenstein and The Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, Alice Crary (ed.), pp. 215-217.

FRAZER, Sir James George, *The Golden Bough: a study in magic and religion*, Abridged edition [1922], Palgrave MacMillan Press, UK, 1990.

GOETHE, Johann Wolfgang von, *A Metamorfose das Plantas*, Maria Filomena Molder (trad., intro., notas e Apêndices), Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1993.

_____, “Apêndice I: Breve antologia de textos de Goethe em torno da teoria da metamorfose”, in *A Metamorfose das Plantas*, Maria Filomena Molder (trad., intro., notas e Apêndices), Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1993, pp. 60-74.

HADOT, Hadot, *Introduction aux “Pensées” de Marc Aurèle*, Fayard, 1997.

_____, *Le Voile D’Isis, Essai Sur L’Histoire de L’Idée de Nature*, Gallimard, nrf essais, 2004.

MOLDER, Maria Filomena, *As Nuvens e o Vaso Sagrado. (Kant e Goethe. Leituras)*, Relógio D’Água Editores, Lisboa, 2014.

_____, “Introdução”, in Johann Wolfgang von Goethe, *A Metamorfose das Plantas*, Maria Filomena Molder (trad., intro., notas e Apêndices), Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1993, pp. 9-29.

MURDOCH, Iris, *Metaphysics As A Guide To Morals*, Penguin Books, London, 1992.

NANCY, Jean-Luc, *Listening*, Charlotte Mandell (trad. inglesa), Fordham University Press, New York, 2007.

NOVALIS, *Fragmentos de Novalis*, Rui Chafes (selecção, trad. e desenhos), Assírio & Alvim, 2ª edição, Lisboa, 2000.

POUND, Ezra, *ABC of Reading*, Faber and Faber, London / Boston, 1991.

SPENGLER, Oswald, *Der Untergang des Abendlands: Umriss einer Morphologie des Weltgeschichte*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, [1922] 1997.

STERN, J. P., *The Dear Purchase. A Theme in German Modernism*, Cambridge University Press, UK, 1995.

TRAKL, Georg, *Landschaft*, 2ª edição, *Sebastian im Traum* in <http://www.literaturnische.de/Trakl/seb.htm#landschaft>

_____, *Grodrek*, in <http://www.literaturnische.de/Trakl/sonst.htm>